eBook HUMANITAS

eseu | idei | filozofie | estetică

R.G. COLLINGWOOD

ESEU DESPRE METODA FILOZOFICĂ

Poate găsi filozofia o ieşire din starea de descumpănire?

Robin George Collingwood (1889–1943) a fost un filozof, istoric şi arheolog britanic, cu importante contribuţii în domeniul esteticii, al metodologiei filozofice şi al filozofiei istoriei. În anii 1950–1960, viziunea sa asupra filozofiei istoriei a fost un element important în cadrul dezbaterii privind natura explicaţiei în cuprinsul ştiinţelor sociale şi posibilitatea ca acestea să fie reduse la explicaţii specifice ştiinţelor naturii. Este totodată autorul unuia dintre cele mai importante tratate de metafilozofie apărute în prima jumătate a secolului XX, *Eseu despre metoda filozofică* (1933), o valoroasă încercare de a expune raţiunile pentru care filozofia constituie o disciplină autonomă, cu o metodă deosebită şi o tematică diferită de cele ale ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor exacte. Descris adesea drept un reprezentant al idealismului britanic, i se face prin aceasta o nedreptate, căci o astfel de etichetă nu surprinde tipul său aparte de idealism, mai degrabă conceptual decât metafizic. De altfel, în corespondenţa sa cu filozoful Gilbert Ryle, Collingwood respinge explicit eticheta de „idealist“, întrucât nu era un partizan al presupoziţiilor ultraraţionaliste pe baza cărora se structurase idealismul britanic la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. De la mijlocul anilor 1930, s-a lansat într-un dialog constant cu nou-apărutul curent al filozofiei analitice. A atacat ipoteza de tip neoempirist care predomina în etapele timpurii ale filozofiei analitice şi a susţinut o transformare logico-epistemologică a metafizicii, de la o cercetare asupra fiinţei (sau ontologie) la o cercetare a presupoziţiilor absolute sau principiilor euristice care guvernează diferitele forme de investigaţie. Reforma epistemologică pe care Collingwood o aduce în metafizică asigură un rol şi o tematică distincte pentru investigaţia de tip filozofic, ceea ce îl distanţează pe acest gânditor de moda vremii, care fie prezenta o concepţie strict terapeutică asupra filozofiei, fie reducea filozofia la o analiză a limbajului.

Principalele lucrări: *Religion and Philosophy* (1916), *Speculum Mentis; or, The Map of Knowledge* (1924), *Outlines of a Philosophy of Art* (1925), *An Essay on Philosophical Method* (1933), *The Principles of Art* (1938), *An Essay on Metaphysics* (1940), *The New Leviathan* (1942), *The Idea of Nature* (1945), *The Idea of History* (1946), *Essays in the Philosophy of Art* (1964), *Essays in the Philosophy of History* (1965), *Essays in Political Philosophy* (1989).

R.G. Collingwood
An Essay on Philosophical Method

Fotografia de pe copertă: © Khwanchais | Dreamstime.com - *Perdele din sfoară*

ISBN: 978-973-50-4938-6 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

R.G. COLLINGWOOD

Eseu despre metoda filozofică

Traducere din engleză de
D.G. Stoianovici

Cuprins

I
INTRODUCERE

§ 1

1. Există lucruri pe care reuşim să le facem fără a înţelege ceea ce facem; şi nu doar dintre cele pe care le efectuăm cu corpul nostru, cum ar fi locomoţia sau digestia, ci şi dintre cele pe care le facem cu mintea, cum sunt compunerea unei poezii sau recunoaşterea unei fizionomii. Atunci însă când ceea ce facem ţine de gândire, începe să fie dezirabil, dacă vrem ca lucrul respectiv să fie bine făcut, să şi înţelegem ceea ce încercăm să facem. Gândirea ştiinţifică şi cea istorică n-ar putea niciodată să ajungă foarte departe dacă oamenii de ştiinţă şi istoricii nu ar reflecta asupra propriei munci, dacă nu ar încerca să înţeleagă la ce năzuiesc şi nu s-ar întreba care e modul optim de a izbuti. Lucrul acesta este adevărat în cazul filozofiei mai mult decât în oricare altul. Problemele filozofice se pot formula şi rezolva şi fără a avea o idee clară despre ce este filozofia, ce anume încearcă ea să facă şi care e modalitatea optimă de a proceda; însă nu se poate realiza un mare progres înainte ca aceste întrebări să fi fost puse şi înainte de a li se fi dat un răspuns sau altul.

Filozofia mai are în plus particularitatea că reflecţia asupra ei îi este constitutivă. Teoria poeziei poate fi sau nu de folos poetului – opiniile sunt în această privinţă împărţite –, dar ea nu face parte din poezie. Teoria ştiinţei şi teoria istoriei nu fac nici ele parte din ştiinţă, respectiv din istorie; dacă oamenii de ştiinţă şi istoricii studiază aceste lucruri, o fac nu în calitatea lor de oameni de ştiinţă sau de istorici, ci în calitate de filozofi. Teoria filozofiei, în schimb, este ea însăşi o problemă pentru filozofie; şi nu doar o problemă posibilă, ci una inevitabilă, una pe care, mai devreme sau mai târziu, ea este obligată să şi-o pună.

Din aceste două motive – că face parte dintre obiectele pe care el le studiază şi că fără ea şansele lui de reuşită în studiul celorlalte obiecte scad –, filozoful este nevoit să studieze însăşi natura filozofiei. Eseul de faţă se vrea o contribuţie la acest studiu; ţinta lui primordială este de a investiga ce este filozofia.

2. Chestiunea ar putea fi abordată pe mai multe direcţii. Una dintre acestea ar depinde de relaţia care există între un obiect şi ceea ce se gândeşte despre el. Orice ştiinţă specială, am putea argumenta, trebuie neapărat să aibă ceva anume de studiat, iar particularităţile sale în privinţa scopului şi a metodei trebuie să se datoreze particularităţilor obiectului său de studiu. Potrivit acestui punct de vedere, s-ar părea că modul cel mai promiţător de abordare a problemei despre care discutăm ar consta în a defini mai întâi obiectul specific al gândirii filozofice şi a deduce apoi din această definiţie metodele potrivite de urmat. Acest mod de abordare n-ar oferi însă şanse de reuşită decât cuiva convins că posedă deja o concepţie adecvată despre acel obiect; convins, cu alte cuvinte, că gândirea sa filozofică şi-a atins deja ţinta. Pentru mine, cel puţin, această cale este blocată; căci,

deşi cred că anumite moduri de filozofare sunt mai rodnice decât altele, nu cunosc nici o filozofie care să nu fie o călătorie de explorare al cărei scop – cunoaşterea adecvată a propriului obiect – rămâne deocamdată neatins.

O a doua modalitate, ce ar putea rămâne deschisă chiar dacă prima ar fi închisă, depinde de relaţia dintre mijloace şi scop. Ne-am putea întreba ce fel de rezultate speră sau doreşte filozofia să obţină; iar după ce îi vom fi trasat astfel programul, să ne gândim ce mijloace se pot găsi pentru înfăptuirea lui. Numai că, deşi orice filozof are o anumită idee despre ceea ce speră să înfăptuiască, această idee diferă de la o persoană la alta, iar la aceeaşi persoană de la un moment la altul; nici n-ar putea să fie altfel, dat fiind că orice progres în gândire aduce în mod necesar cu sine o anumită schimbare în modul ei de a-şi concepe propriul scop, scopul unei etape devenind punctul de plecare al celei următoare. Dacă aş urma, aşadar, această metodă, n-aş putea spera şi nici măcar dori să obţin asentimentul cititorilor mei, ba nici chiar propriul meu asentiment în viitor.

3. Rămâne o a treia direcţie de abordare. Filozofia nu-şi atinge niciodată scopul ultim în cazul nici unuia dintre noi; iar cu câştigurile vremelnice nu rămâne niciodată mulţumită; *e pur si muove*: ea este o activitate ce are loc în mintea noastră, iar noi suntem în măsură să o distingem de altele şi să o recunoaştem după anumite note specifice. Aceste note o caracterizează ca activitate sau proces; ele sunt, aşadar, particularităţi ale modului său de a proceda. De unde rezultă că la întrebarea ce este filozofia se poate răspunde explicând în ce constă metoda filozofică.

Aceasta ne sugerează următorul mod de abordare a gândirii filozofice: să o privim ca pe un fapt de un fel aparte, să o examinăm cu atenţie şi să descriem procedeele de care constatăm că se serveşte. Nu ne-am putea totuşi mărgini la atât, dat fiind că întrebarea ce este filozofia nu poate fi despărţită de întrebarea ce ar trebui să fie filozofia. Atunci când distingem filozofia de alte activităţi ale minţii noastre, nu o gândim ca pe ceva ce pur şi simplu se petrece în noi, precum circulaţia sangvină; ci o gândim ca pe ceva ce încercăm să înfăptuim, ca pe o activitate pe care încercăm să o aducem în conformitate cu o idee despre ceea ce ea ar trebui să fie. Drept urmare, atunci când ne propunem să explicăm în ce constă metoda filozofică, ceea ce încercăm să descriem nu este atât o metodă efectiv urmată de noi înşine sau de altcineva, cât o metodă pe care în munca noastră filozofică încercăm s-o urmăm, chiar dacă niciodată nu reuşim pe deplin. Explicarea metodei filozofice trebuie să caute, aşadar, să îndeplinească două condiţii. În primul rând, spre a evita un fel de utopism filozofic, ea trebuie să rămână în contact cu faptele, neuitând niciodată să se întrebe ce metode au fost efectiv folosite de filozofii din trecut. Iar în al doilea rând, spre a evita înlocuirea unei întrebări filozofice cu una istorică, trebuie să trateze toate precedentele de acest fel ca pe nişte simple preliminarii la întrebarea principală; apelul final trebuie făcut la propria noastră experienţă în munca filozofică şi la conştiinţa noastră că, atunci când suntem angajaţi în ea, acestea sunt principiile pe care încercăm să le urmăm.

4. Problema metodei i-a preocupat pe filozofi din cele mai vechi timpuri; există însă temeiuri ca în prezent să-i conferim o importanţă aparte. De la sfârşitul Evului Mediu încoace, au existat în filozofie două mari mişcări constructive: cea carteziană, consecutivă scepticismului care dizolvase sistemele de gândire medievale, şi cea kantiană, consecutivă scepticismului propriu secolului al XVIII-lea. Fiecare din ele a fost marcată de un acord general în privinţa principiilor metodologice, acord ce trebuie întotdeauna să existe în perioadele de împlinire şi progres; şi fiecare a fost inaugurată de câte

un tratat metodologic, în care erau expuse principiile ei de căpetenie. Mişcarea din secolul al XVII-lea se cheamă carteziană deoarece constituţia şi codul ei de legi au fost formulate de către Descartes în al său *Discours de la Méthode*; iar cea din secolul al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea stă într-o relaţie similară cu *Critica raţiunii pure*.

Mişcarea kantiană, ca mişcare filozofică, s-a împlinit în răstimpul de cincizeci de ani de după publicarea *Criticii*, iar influenţa ei s-a propagat în sfera studiilor istorice şi umaniste, aşa cum cea carteziană se propagase în sfera ştiinţelor naturii. Pe parcursul celei mai mari părţi a secolului al XIX-lea, atenţia minţilor active a fost captată în principal de aceste două ramuri ale cunoaşterii, ştiinţele naturii şi istoria; se părea că filozofiei nu-i mai rămânea nimic de făcut, drept care a şi fost total abandonată, subzistând doar ca un apendice al ştiinţelor naturii sau ca parte componentă a istoriei. Către sfârşitul secolului s-au ivit însă câteva personalităţi în care filozofia şi-a aflat încă o dată chipul specific, ca formă de gândire vie şi distinctă. Aceşti gânditori au vestit zorile unei noi generaţii, cea în care trăim acum şi pentru care filozofia constituie una dintre preocupările universale ale spiritului uman. În prezent înregistrăm fermentul unei noi creşteri. Prin cantitatea şi calitatea cărţilor filozofice care văd acum lumina tiparului, chiar şi numai în Marea Britanie, epoca noastră poate rivaliza cu oricare alta; judecând după numărul de autori, după seriozitatea aspiraţiilor lor şi după energia cu care explorează noi căi ale gândirii, generaţia de astăzi a atins deja în munca filozofică un nivel pe care nimeni nu l-ar fi putut anticipa cu cincizeci de ani în urmă, şi pare a făgădui noi paşi înainte, care ar putea conduce chiar şi la o nouă mişcare constructivă.

Dar, pentru ca această făgăduinţă să se împlinească, un lucru este mai cu seamă necesar: o stăruitoare şi temeinică reconsiderare a problemei metodei. Prezentul este o epocă de criză şi haos în filozofie. Imensa dificultate pe care o întâmpină filozofii de astăzi când vine vorba să accepte concluziile altora şi chiar să înţeleagă argumentele altora este o urmare necesară a neputinţei de a cădea de acord în privinţa metodei şi chiar de a-şi da seama prin ce anume diferă între ei. Singurul lucru clar este că vechile metode nu mai sunt urmate şi că fiecare este liber să inventeze câte una nouă. Aceasta e o stare de lucruri firească şi specifică epocilor în care se înfiripă noi mişcări; dacă însă ea durează prea mult, descurajarea şi indiferenţa vor lua locul iniţiativei îndrăzneţe, iar noua mişcare se va ofili înainte de a fi apucat să rodească.

Actualmente există un larg interes pentru problema metodei; dar ea nu a fost încă abordată frontal ca problemă distinctă, în felul în care au făcut-o odinioară Descartes în *Discurs asupra metodei* şi Kant în *Critica raţiunii pure*. Drept urmare, filozofi din toate şcolile se află încă, în diferite grade, fie că-şi dau seama sau nu, sub stăpânirea ideilor metodologice moştenite din secolul al XIX-lea, când filozofia era în diverse moduri asimilată tiparului ştiinţei empirice. Dacă în prezent starea filozofiei este haotică, acest lucru se datorează faptului că molozul rămas în urma năruirii sistemelor din secolul trecut ne stânjeneşte privirea şi îngreunează progresul. Scopul eseului de faţă este de a curăţa terenul de o parte a acestui moloz sau cel puţin de a atrage atenţia asupra necesităţii unei atari operaţiuni de curăţare şi de a-i invita pe alţii să continue această muncă. Celor porniţi să construiască sisteme proprii, invitaţia de a se alătura unei atari îndeletniciri elementare şi oarecum secundare ar putea să li se pară inoportună; totuşi, ea denotă cel puţin convingerea că sub aparentul haos există o unitate de ţel şi de spirit şi că, dincolo de criza actuală, viitorul filozofiei este dătător de speranţă.

§ 2

5. Diferitele părţi ale filozofiei se leagă între ele în aşa fel încât nici una nu poate fi discutată fără a ridica probleme care aparţin celorlalte. Tema acestui eseu este natura filozofiei; şi ar fi deopotrivă uşor şi plăcut ca această temă să fie lărgită în aşa fel încât să includă locul filozofiei printre celelalte forme de gândire, locul gândirii printre celelalte activităţi ale spiritului uman, precum şi relaţia dintre spirit şi lume.

Există două motive de a nu ceda acestei ispite. Primul este un motiv de principiu: dacă discuţia despre o problemă specială se lărgeşte în aşa fel încât devine o discuţie despre problemele de maximă generalitate, nici o problemă specială nu va beneficia vreodată de suficientă atenţie; orice întrebare care se ridică va ajunge să fie privită ca nefiind decât o variantă a unicei întrebări ultime, iar elementele ei speciale vor fi neglijate. Rezultatul va fi o filozofie unde toate distincţiile se topesc într-o unitate amorfă şi incoloră – rezultat nefericit nu doar pentru distincţii, ci şi pentru unitate, dat fiind că aceasta, care ar fi trebuit să fie unitatea articulată a unui sistem ordonat, devine astfel un simplu haos nediferenţiat.

Cel de-al doilea motiv ţine de oportunitate. Scopul acestei cărţi este de a atrage atenţia asupra unei anumite probleme. Pe piaţă există o mulţime de cărţi în care se vorbeşte în mod judicios şi atrăgător despre problemele generale ale filozofiei, iar eu preget să le adaug încă una la fel; în schimb, pare să existe loc pentru un eseu despre metoda filozofică. Iar utilitatea unui asemenea eseu n-ar avea decât de suferit dacă el s-ar lărgi până la a se transforma într-un tratat filozofic general.

Din aceste motive, deşi gândurile exprimate aici au implicaţii în metafizică, logică şi teoria cunoaşterii, aceste implicaţii nu vor fi discutate. Cititorul va constata că, urmărind reliefarea caracteristicilor specifice ale filozofiei, ea este în permanenţă comparată şi pusă în contrast cu ştiinţa, în particular cu două categorii de ştiinţe – cele empirice şi cele exacte. El va întâlni şi referiri la istorie şi la poezie. Nu va găsi însă, nici măcar sumar schiţată, o schemă generală în care să fie cuprinse laolaltă poezia, istoria, ştiinţa şi filozofia, fiecare la locul său.

6. În acest moment îi datorez cititorului încă o punere în gardă. Ideea de ştiinţă exactă o ilustrez cu ajutorul matematicii elementare, iar ideea de ştiinţă empirică, prin materiale din zoologie, botanică sau alte ştiinţe ale naturii. Poate că un matematician, în caz că voi avea norocul ca printre cititorii mei să se numere şi matematicieni, îmi va spune: „Explicaţia pe care o dai metodei folosite în ştiinţa exactă este cu totul inadecvată; teoria matematică modernă a schimbat toate acestea, iar dumneata te răfuieşti cu o închipuire". Unei atari obiecţii i-aş răspunde că susţinerile mele, departe de a fi invalidate, sunt confirmate tocmai în punctul unde confirmarea este cea mai bine-venită. Pentru că ceea ce discut eu, atunci când operez distincţia dintre metoda filozofică şi cea a ştiinţelor exacte, nu este matematica însăşi, ci o anumită metodă, adesea folosită în mod greşit în filozofie, despre care se crede că este cea a matematicii. Chiar dacă este îndreptăţită în matematici, eu o consider nepotrivită în filozofie. Mă tem însă că încercării mele de a o combate ca metodă filozofică i s-ar putea opune argumentul că respectiva metodă funcţionează cu atâta succes în matematici, încât filozofia n-ar greşi defel imitând-o. Eu susţin că acesta e un argument în care concluzia nu decurge din premisă; dar obiecţia mea nu are decât de câştigat dacă însăşi premisa este declarată falsă. Un răspuns analog s-ar putea da unui naturalist care s-ar declara nemulţumit de felul cum prezint eu aici ştiinţa inductivă.

§ 3

Întinderea acestui eseu nu reclamă ca el să fie prefaţat cu o istorie, fie şi foarte sumară, a problemei pe care o discută. Va fi însă util să evocăm din acea istorie câteva detalii, deosebit de instructive pentru scopul urmărit de mine. Propun să abordăm cazurile a patru filozofi – Socrate, Platon, Descartes şi Kant –, spre a discuta contribuţiile lor la teoria metodei filozofice; nu întrebând ce metode au folosit ei efectiv în activitatea lor – aceasta fiind o întrebare cu totul distinctă –, ci ce metode au pretins ei în mod explicit că folosesc sau au recomandat altora să folosească.

7. Poziţia centrală pe care a ocupat-o Socrate în istoria filozofiei greceşti se leagă, fără îndoială, de contribuţiile sale la metodă. Însăşi existenţa vocabulei „dialectică", vocabulă care, începând din vremea lui şi până în prezent, desemnează un important grup de concepţii metodologice, îşi datorează originea tehnicii socratice de discuţie filozofică; iar când Aristotel se întreabă care este contribuţia lui Socrate în filozofie, el răspunde în termeni ce sugerează că, după opinia sa, Socrate a fost în principal inventatorul unei metode.

Socrate însuşi îşi prezintă invenţia spunând despre cunoaştere că trebuie căutată în intelect, de unde se cere moşită prin întrebări potrivite. Contrastul pe care se insistă aici este cel dintre percepţie (α‡σθησις), considerată a fi observarea lucrurilor din afară, şi gândire (νόησις), privită ca descoperire a ceea ce se află înăuntru. Socrate arăta că această a doua activitate o au în comun două genuri de cercetare – matematica şi etica –, pe care, pare-se, nu le distingea în teoria sa despre metodă. Revolta sa împotriva studiului naturii era esenţialmente o revoltă împotriva observaţiei şi în favoarea gândirii. Şi în timp ce metoda matematică, privită ca o paradigmă de gândire, fusese descoperită deja de predecesori de-ai săi, propria lui descoperire era că o metodă similară, pentru care inventase o tehnică potrivită, putea fi aplicată şi la chestiuni de etică. Această tehnică, după cum recunoştea el însuşi, depindea de un principiu care era de mare importanţă pentru orice teorie a metodei filozofice: principiul că, în cercetarea filozofică, nu se încearcă descoperirea a ceva ce până în acel moment rămăsese necunoscut, ci o mai bună cunoaştere a ceva ce deja era, într-o oarecare măsură, cunoscut; o mai bună cunoaştere nu în sensul de a afla mai multe despre lucrul respectiv, ci în sensul de a-l cunoaşte într-un mod diferit şi mai bun – în mod actual în loc de potenţial, în mod explicit în loc de implicit sau cum va mai fi găsit cu cale teoria cunoaşterii să exprime diferenţa cu pricina; diferenţă devenită ca atare un lucru familiar din clipa în care Socrate a atras atenţia asupra ei.

8. E adevărat că gândirea filozofică seamănă cu cea matematică în felul descris de Socrate: nici una din ele nu constă esenţialmente în observarea de fapte, ci într-un anume mod de gândire. Dar o comparaţie mai atentă între metoda matematicii şi noua sa metodă a dialecticii i-ar fi arătat că, deşi sunt până la un punct similare, dincolo de acel punct există între ele o importantă deosebire; deosebire pe care, conform mărturiilor de care dispunem, se pare că Socrate nu a recunoscut-o explicit. Nu se spune nimic despre ea în nici o scriere anterioară *Republicii* lui Platon, unde este expusă cu o extraordinară pregnanţă într-un bine cunoscut pasaj de la sfârşitul Cărţii a VI-a; despre ea nu se pomeneşte nimic în *Phaidon*, unde autobiografia intelectuală a lui Socrate nu doar ar fi permis, ci, am putea spune, aproape ar fi reclamat o referire la ea, dacă o concepţie de o asemenea importanţă ar fi fost de obârşie socratică. Propun, aşadar, fără a dogmatiza, să considerăm această doctrină ca fiind o dezvoltare platoniciană a concepţiilor moştenite de la Socrate.

Pasajul în cauză este cel în care o linie este divizată în patru părţi, astfel încât $a : b :: c : d :: a+b : c+d$. Aici $a+b$ şi $c+d$ reprezintă lumea gândirii (τ¦ νοητά) şi pe cea a percepţiei (numită aici τ¦ Ðρατά), a căror relaţie a fost prezentată în *Phaidon*; până aici suntem, neîndoielnic, pe terenul familiar socratic. Ceea ce vrea Platon să evidenţieze acum este că o relaţie similară există şi înăuntrul lumii gândirii, între două ordini de obiecte şi două forme de gândire corespunzătoare lor, cele două forme de gândire fiind dialectica şi matematica.

În pofida anumitor obscurităţi neelucidate din acest faimos pasaj, un lucru e clar: că el exprimă o viziune conform căreia dialectica şi matematica diferă în privinţa metodei. Diferenţa este exprimată spunând că în matematică intelectul „porneşte de la anumite postulate [*hypothesis*] şi nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt“, pe când în dialectică „cercetează pornind de la un postulat ceea ce, nefiind postulat, are valoare de principiu“; apoi se explică mai în detaliu spunându-se că geometrii postulează triunghiuri şi alte asemenea obiecte în chip ipotetic şi nu admit obiecţii în privinţa lor, ci purced pe această bază la demonstrarea concluziilor lor; pe când, în dialectică, nu folosim postulatele ca principii, ci ca pe ceea ce sunt, nişte ipoteze, servindu-ne de ele ca de nişte trepte spre a ajunge la ceva ce nu este o ipoteză, ci este principiul tuturor.[1]

Matematica şi dialectica se aseamănă prin aceea că fiecare din ele porneşte de la câte un postulat: „Să admitem cutare şi cutare“. În matematică însă postulatul constituie o barieră ce blochează orice pas în plus al gândirii în acea direcţie: regulile metodei matematice nu îngăduie să întrebăm dacă ceea ce s-a postulat este sau nu adevărat şi ce anume ar decurge în eventualitatea că nu este. Astfel, matematica, deşi este o disciplină intelectuală, nu este excesiv de intelectuală; este un mod de a gândi, dar totodată şi un mod de a refuza să gândim. Pe când în dialectică nu doar tragem concluzii din postulatele asumate, ci ţinem mereu minte caracterul lor ipotetic; altfel spus, suntem liberi „să abandonăm postulatul“[2] sau să admitem opusul său şi să vedem ce decurge din acesta. Scopul acestui procedeu este, fără îndoială, acelaşi ca al moşitului socratic, şi anume de a da în vileag acea cunoaştere care este deja prezentă latent în suflet; iar aceasta este acum definită drept cunoaştere a unui prim principiu metafizic, numit Binele.

Platon spune explicit în *Scrisorile* sale (a II-a, a VII-a) că n-a încredinţat niciodată hârtiei această cunoaştere. Avem însă, în dialogurile sale, un neegalat şir de studii asupra metodei filozofice[3], din care este uşor de degajat ce anume înţelegea el prin dialectică. Drept exemplu putem lua dialogul *Parmenide*. Lăsând deoparte lunga introducere, corpul dialogului cuprinde o serie de secţiuni, fiecare consacrată dezvoltării implicaţiilor câte unei ipoteze metafizice pe o temă preluată din filozofia parmenidiană. Prima ipoteză susţine că Unul nu este multiplu; cea de-a doua, că Unul există; cea de-a treia, că el nu este unul; iar cea de-a patra, că el nu există. Rând pe rând, toate aceste ipoteze sunt „infirmate“; gândirea parcurge fiecare drum pe care-l poate descoperi, indiferent încotro ar duce acesta.

Contribuţia lui Platon la teoria metodei filozofice, sau, în orice caz, acea contribuţie cu care, prin prisma scopului urmărit de mine aici, poate fi creditat Platon, este conceperea filozofiei ca fiind singura sferă în care gândirea se mişcă pe deplin liber, neîngrădită de nici un fel de limite în afara celor pe care şi le impune singură pe durata unei argumentări determinate. Rezultă că gândirea, a cărei natură este exemplificată în chip imperfect în idealul matematicii, este exemplificată perfect în cel al filozofiei; oricine gândeşte şi este decis să nu se lase oprit din gândire de nici o piedică

întâlnită în cale este un filozof, ceea ce-l îndreptăţeşte pe Platon să afirme că filozofia (διαλεκτική) este totuna cu gândirea (νόησις).

Aceasta e o concepţie de maximă importanţă şi fertilă în privinţa rezultatelor favorabile pentru teoria şi practica atât a filozofiei, cât şi a ştiinţei exacte, după cum o dovedeşte cu prisosinţă istoria amândurora. Privită însă (aşa cum o impun scopurile eseului de faţă) doar ca o concepţie despre filozofie, ea suferă de două neajunsuri, sau poate de unul singur, formulabil în două feluri. În primul rând, ea este pur negativă: deosebeşte filozofia de matematică doar prin suprimarea unei restricţii, ceea ce face ca filozofia să fie reprezentată ca o formă de gândire substanţial înrudită cu matematica, de care diferă doar prin sfera de cuprindere. În al doilea rând, Platon nu lămureşte niciodată cum poate această examinare exhaustivă a fiecăreia dintre ipotezele posibile să ducă la descoperirea primului principiu metafizic. Dacă raţionamentul matematic nu poate face acest lucru, de ce ar face-o acelaşi gen de raţionament în urma simplei lărgiri a sferei de cuprindere? Platon ne poate da asigurări, iar noi ne putem lăsa încredinţaţi, că în practică se ajunge la rezultatul dorit; aici însă nu investigăm rezultatele efective obţinute de el în filozofie, ci teoria sa despre metoda prin care au fost ele obţinute; iar din acest punct de vedere există un evident decalaj între noţiunea de mijloc şi aceea de scop.

Oricât de înalt ar fi cotate înfăptuirile filozofice ale lui Platon, iar a nu le plasa la cote maxime înseamnă a te autoexclude din rândul filozofilor, trebuie admis că metoda sa filozofică este deficitară prin aceea că nu adânceşte îndeajuns distincţia stabilită de el însuşi între filozofie şi matematică. Drept urmare, metodologia sa scindează filozofia în două: o parte constând dintr-o risipă aridă de ingenioase acrobaţii logice, cealaltă într-o viziune intuitivă a realităţii ultime. S-ar putea ca experienţa numeroaselor generaţii care şi l-au luat drept călăuză pe Platon să fie invocată drept o chezăşie că prima e o cale spre cea de a doua; dar chiar dacă este, noi întreprindem aici o investigaţie cu caracter filozofic, căutând nu fapte ce s-ar cuveni acceptate pe temeiul autorităţii, ci concepţii în lumina cărora faptele să poată fi înţelese; iar pe acestea Platon nu ni le-a furnizat.

9. Ca fire, între Socrate şi Descartes există puţine asemănări; în schimb, există o remarcabilă analogie între poziţiile deţinute de ei în istoria gândirii antice, respectiv a celei moderne. Fiecare din ei a pus capăt câte unei perioade de dezbinări şi îndoieli şi a iniţiat câte un strălucit progres constructiv, prin descoperirea unei metode; fiecare din ei a fost condus la această descoperire printr-o examinare temeinică a ceea ce trecea drept cunoaştere în vremea sa, examinare ce s-a soldat cu un sentiment al propriei ignoranţe; drept care, fiecare a decis să distingă observaţia de gândire şi să marcheze un nou început căutând adevărul înăuntrul său; în fine, fiecare din ei a găsit cheia noii sale metode în principiile matematicii.[4]

Socrate a găsit în matematică un model al gândirii dialectice; Descartes, dezgustat de dialectica scolastică, s-a întors la acelaşi model, iar învăţămintele scoase de acolo le-a înfăţişat sub patru titluri: canoanele evidenţei, diviziunii, ordinii şi exhaustivităţii. Nu trebuia dat asentimentul decât la ceea ce e cunoscut în chip evident drept adevărat; orice obiect luat în studiu trebuia divizat în cele mai mici părţi cu putinţă, iar fiecare din acestea trebuia examinată separat; părţile trebuiau examinate în ordine, începând cu cea mai simplă; şi nici o parte nu trebuia omisă la revizuirea întregului.[5]

Aceste reguli au fost preluate de Descartes din studiul matematicii, la propăşirea căreia le-a şi aplicat mai întâi; el a sperat însă din capul locului că se vor dovedi de folos într-o sferă mai largă,

drept care le-a aplicat treptat în tot cuprinsul cunoaşterii aşa cum o concepea el, adică nu doar în matematică, ci şi în metafizică şi în ştiinţele naturii; a exclus de la aplicarea lor teologia, întrucât aceasta ţinea de domeniul credinţei, poezia a considerat-o un dar, şi nu un rod al studiului, iar istoria a privit-o ca pe un divertisment de mare interes şi nu lipsit de foloase, dar foarte departe de demnitatea sau utilitatea ştiinţei.[6]

Oricare ar fi fost metoda efectiv folosită de Descartes în cercetările sale filozofice – aceasta e, repet, o altă chestiune –, este clar că metoda pe care în consideraţiile sale critice a pretins că o foloseşte era punct cu punct identică cu cea de care se folosea în matematică. El admitea o unică metodă pentru toate cele trei ramuri ale ştiinţei; nu şi-a pus problema vreunei metode speciale ce s-ar potrivi filozofiei.

Filozofii care, în ciuda exprimării rezervate a lui Descartes însuşi, au privit *Discursul* său ca pe un sistem de precepte, le-au găsit pe acestea extrem de profitabile. Mai cu seamă într-o perioadă precum a sa, când toate doctrinele filozofice fuseseră reduse de probabilism la statutul de simple opinii, nu putea fi decât benefică insistenţa că ele trebuie ori să fie întemeiate pe argumente solide, ori să fie abandonate ca nişte conjecturi nedemonstrabile. Deopotrivă de benefică era cea de-a doua regulă carteziană – că dificultăţile trebuie descompuse iar elementele lor să fie examinate separat – atunci când era luată în conjuncţie cu cea de-a treia – ca aceste elemente să fie examinate în ordinea potrivită – şi cu cea de-a patra – că nici un element nu trebuia omis. Măreaţa operă filozofică înfăptuită în secolul al XVII-lea s-a datorat nu atât faptului că el a abundat în genii – *car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien*[7] –, cât faptului că a fost un secol în care au fost urmate cu scrupulozitate regulile metodei carteziene.

Totuşi, după cum bine ştiau atât Descartes, cât şi succesorii săi, filozofia şi matematica nu sunt întru totul identice nici măcar sub aspectul metodei; ceea ce înseamnă că filozofia nu poate beneficia decât parţial de pe urma insistenţei pe asemănarea dintre ele. În practică, marii filozofi ai secolului al XVII-lea, Descartes însuşi la fel de mult precum ceilalţi, recunoşteau într-o anumită măsură diferenţele care în *Discurs* fuseseră trecute cu vederea sau implicit tăgăduite. Dar acea tăgăduire a fost nu doar un simptom că respectivele diferenţe nu erau îndeajuns conştientizate, ci deopotrivă un îndemn de a le trece cu vederea, ceea ce s-a repercutat asupra filozofiei înseşi, înfăţişând o imagine distorsionată a ceea ce ar trebui ea să fie; această repercusiune a fost cea din care a izvorât interogaţia lui Kant.

10. Dintre cele trei discipline ştiinţifice – matematica, ştiinţele naturii şi metafizica – la care Descartes îşi propusese să aplice una şi aceeaşi metodă, Kant putea constata, un secol şi jumătate mai târziu, că nu toate profitaseră în mod egal de pe urma ei. Matematica de factură carteziană stătea ferm pe picioare şi continua să facă progrese; ştiinţa carteziană a naturii fusese supusă unor importante critici, mai cu seamă din partea lui Newton; iar metafizica lui Descartes ajunsese într-o fundătură. Ceea ce impunea concluzia că metoda lui Descartes, aşa cum o formulase el, se potrivea bine matematicii, dar necesita modificări în ştiinţele naturii, unde nu sesizase îndeajuns rolul şi importanţa experimentului, şi modificări încă mai ample în cazul metafizicii.

Unii dintre contemporanii mai tineri ai lui Kant şi unii dintre discipolii săi i-au atribuit intenţia de a discredita pentru totdeauna metafizica. Aceasta era o răstălmăcire atât a ceea ce el intenţionase, cât şi a ceea ce înfăptuise efectiv; o răstălmăcire totuşi scuzabilă. Kant a iniţiat, potrivit convingerii sale,

un nou gen de filozofie, pe care a numit-o transcendentală sau critică; menirea ei era de a servi drept propedeutică sau introducere la metafizică, de a-l pune în gardă pe metafizician asupra paralogismelor metodologice şi de a-l aşeza pe drumul drept. Era vorba în fapt de o metodologie a metafizicii. Kant presupunea că, odată ce îşi va fi însuşit această propedeutică, filozoful se va întoarce la îndeletnicirea ce-i este proprie, aceea a speculaţiei metafizice; şi că acum, după ce şi-a aflat metoda potrivită, metafizica, reformată şi reorganizată, va înainta cu un pas la fel de sigur ca matematica şi ca ştiinţele naturii.

Aşadar, potrivit programului kantian, în viitor aveau să existe două filozofii distincte: o metodologie, despre care considera că o dăduse el însuşi lumii într-o configuraţie definitivă, şi o filozofie de conţinut care, ghidată de această metodologie, avea să progreseze indefinit. Curând s-a constatat însă că această diviziune, oricât de atractivă la prima vedere, este nesatisfăcătoare. Departe de a fi definitivă, *Critica raţiunii pure* a plasat problemele metodologiei în focarul gândirii umane şi a generat discuţii care într-o anumită măsură au abătut-o de la temele metafizicii şi au făcut ca pentru o vreme aceasta să pară un subiect mort; nici chiar Kant însuşi nu şi-a limpezit în sinea sa relaţia dintre cele două îndeletniciri, deoarece considera că într-un sens filozofia critică este parte componentă a metafizicii, iar în alt sens, o introducere la aceasta.[8]

Se pomenise astfel prins într-o dilemă. Dacă metodologia filozofiei (*Kritik*) este o propedeutică la filozofia propriu-zisă (*Metaphysik*), numele de ştiinţă (*Wissenschaft*) filozofică nu le putea fi dat amândurora; ajungându-se la rezultatul că fie acest nume trebuie refuzat înseşi *Criticii raţiunii pure*, paradox pe bună dreptate respins de către discipolii lui Kant, fie aparţine exclusiv propedeuticii şi trebuie refuzat filozofiei de conţinut, ceea ce din punctul de vedere al lui Kant însuşi era şi mai paradoxal. Dar potrivit celeilalte alternative, dacă metodologia este parte constitutivă a filozofiei, programul lui Kant se năruie; căci nu mai putem spera ca problemele metodologice să fie elucidate o dată pentru totdeauna, spre a ne apuca apoi de filozofia de conţinut, deoarece orice progres în aceasta din urmă se va repercuta asupra celei dintâi şi va redeschide problemele de metodologie.

Din acest motiv, nu este de aşteptat să găsim la Kant o teorie satisfăcătoare a metodei filozofice. Ceea ce ne poate învăţa Kant pe această temă se va diviza în două părţi, pe care el încearcă, fără succes însă, să le ţină în două compartimente etanşe: una privitoare la principiile şi metodele filozofiei transcendentale şi expusă în principal prin exemple, cealaltă privitoare la cele ale metafizicii, expusă prin precepte în capitolele finale ale *Criticii*.

Ţinând minte acest lucru, ne putem adresa acelor capitole spre a vedea în ce mod Kant, la capătul investigaţiei sale critice, rezumă concluziile sale despre metoda metafizicii. Observăm numaidecât că scopul său nu este atât de a-l contrazice pe Descartes, cât de a-l corecta, printr-o minuţioasă distincţie între gândirea filozofică şi cea matematică. El argumentează în detaliu că, dintre notele specifice ale ştiinţei matematice, nici una nu se regăseşte în filozofie şi că adoptarea în aceasta a metodelor matematice nu poate fi decât dăunătoare.[9] Filozofia nu foloseşte definiţii; sau, mai precis, în filozofie locul acestora nu este la începutul cercetării, ci la sfârşit; căci putem filozofa şi fără ele, iar dacă n-ar fi aşa, nici nu am putea să filozofăm.[10] În filozofie nu există axiome: în ea nici un adevăr nu este evident prin el însuşi şi oricare două concepte trebuie legate discursiv cu ajutorul unui al treilea.[11] În filozofie nu există demonstraţii: dovezile folosite în ea nu sunt demonstrative, ci acroamatice; altfel spus, diferenţa dintre dovada matematică şi cea filozofică este că în prima se trece

de la un punct la altul printr-un lanţ de temeiuri şi consecinţe, pe când în cea de-a doua trebuie oricând să fii dispus de a reveni îndărăt şi a-ţi revizui premisele atunci când erori nedetectate în ele ies la iveală în concluzie.[12]

După această serie de distincţii admirabil de clară şi de concludentă, Kant trece la discutarea principiilor controversei filozofice. El subliniază faptul că raţiunea are dreptul de a critica orice opinie şi de a discuta pe deplin liber orice subiect; dar aceste discuţii, crede el, sfârşesc inevitabil în antinomii din care raţiunea nu găseşte nici o ieşire. Ele nu pot fi rezolvate nici măcar, precum antinomiile intelectului, înţelegând că obiectele la care se raportează sunt simple fenomene; pentru că nu asta sunt, ci lucruri în sine.[13] În această situaţie, ceea ce trebuie făcut este să acceptăm acele propoziţii care sunt „compatibile cu interesele speculative ale raţiunii noastre“, cum ar fi existenţa lui Dumnezeu şi liberul arbitru; nu trebuie, aşadar, să ne temem de atacurile sceptice împotriva acestor propoziţii, ci să le încurajăm de dragul exerciţiului pe care-l prilejuiesc facultăţilor speculative ale gândirii.

Am citat acest pasaj spre a ilustra confuziile în care se înfundă Kant din pricina neelucidării satisfăcătoare a relaţiei dintre filozofia critică şi metafizică. Pledoaria sa pentru libertatea discuţiei în metafizică este îndreptăţită; dar motivul pentru care o apără subminează îndemnul de a o exercita. Căci el susţine că acea libertate nu poate dăuna în nici un fel, deoarece nu poate ajunge la nici o concluzie. Dar atunci la ce bun să purtăm discuţia? Pentru că, afirmă Kant, ea este o gimnastică utilă, prin care raţiunea ajunge să se cunoască mai bine. Aceasta echivalează cu a spune că adevăratul scop al raţiunii este de a ajunge la cunoaşterea de sine, de a deveni conştientă de propria-i putere şi propriile-i limite, într-un cuvânt de a-şi însuşi învăţămintele filozofiei critice, şi că argumentarea metafizică are valoare doar ca introducere în aceasta.

Relaţia dintre cele două genuri de filozofie a suferit aici o inversare totală: iniţial critica trebuia să fie propedeutica la metafizică şi să-i ofere acesteia mijloace de a progresa; acum metafizica este văzută drept propedeutica criticii şi moare odată cu intrarea în scenă a criticii. Căci, după cum Kant însuşi remarcă, în mod necesar triumful criticii pune capăt controversei metafizice. Nici unul din aceste puncte de vedere opuse, luat separat, nu reprezintă cu adevărat gândirea lui Kant. Dar ele nu pot fi împăcate decât cu preţul revizuirii a tot ce ne-a spus el despre relaţia dintre cele două feluri de filozofie.

Opera filozofică a lui Kant este unul dintre acele lucruri a căror însemnătate pare să crească odată cu fiecare progres pe care-l facem în înţelegerea lor; ea se înalţă, chiar şi acum, peste lume, aidoma unui colos sau unui munte ale cărui ape irigă orice grădină, fie cât de mică, a gândirii din câmpiile de la poalele lui. Iar problema metodologiei filozofice a fost problema centrală a vieţii lui. Totuşi el a lăsat această problemă posterităţii, nu biruită, ci, aşa cum Cezar a lăsat Britania, doar indicată. Cât timp se mărgineşte la trasarea distincţiei dintre metoda filozofică şi cea matematică, tuşa sa este cea a unui maestru: fiecare punct este ferm, fiecare linie este trasată cu mână sigură. Când se apucă însă să lămurească în termeni pozitivi ce este filozofia, propria-i distincţie dintre propedeutica critică şi metafizica de conţinut, transformată în separaţie rigidă între două corpuri de gândire, devine un recif care-i despică firul argumentării. Chiar şi aşa, el a mers incomparabil mai departe decât predecesorii săi în direcţia unei teorii adevărate a filozofiei. A rezolvat corect problema pe care Platon o

rezolvase greşit, aceea a deosebirii metodologice dintre filozofie şi matematică, aşezând astfel o temelie sigură tuturor cercetărilor viitoare privind natura metodei filozofice.

Note

1. *Rep.*, 509 d şi urm. Pasajele parafrazate sunt: yuc¾ zhte‹n ¢nagk£zetai ™x Øpoqšsewn, oÙk ™p' ¢rc¾n poreuomšnh, ¢ll' ™pˆ teleut»n, tÕ d' aâ ›teron ™p' ¢rc¾n ¢nupÒqeton ™x Øpoqšsewj „oàsa (510 b). Øpoqšmenoi tÒ te perittÕn kaˆ tÕ ¥rtion ktl. […] oÙdšna lÒgon oÜte aØto‹j oÜte ¥lloij œti ¢xioàsi perˆ aÙtîn didÒnai æj pantˆ fanerîn, ™k toÚtwn d' ¢rcÒmenoi t¦ loip¦ ½dh diexiÒntej teleutîsin Ðmologoumšnwj ™pˆ toàto oá ¨n ™pˆ skšyin Ðrm»swsin (510 c–d). t¦j Øpoqšseij poioÚmenoj oÙk ¢rc£j, ¢ll¦ tù Ônti Øpoqšseij, oŒon ™pib£seij te kaˆ Ðrm£j, †na mšcri toà ¢nupoqštou ™pˆ t¾n toà pantÕj ¢rc¾n „èn ktl. (511 b).

2. *Rep.*, 533 c: τ¦ς Øποθšσεις ¢ναιρούσα.

3. Cercetări recente asupra operei lui Platon, îndeosebi cele ale prof. A.E. Taylor şi ale regretatului prof. Burnet, fac cu neputinţă ca dialogurile sale să mai fie privite ca reprezentând, în esenţă, expuneri ale unei poziţii sau ale unei serii de poziţii filozofice; dar nici încercarea aceloraşi autori de a explica dialogurile ca fiind în esenţă studii de istoria gândirii, pe mine unul, cel puţin, nu mă convinge. Orice altceva vor fi fiind, pare limpede că Platon le-a gândit ca pe nişte modele despre cum trebuie purtată o discuţie filozofică sau ca pe nişte studii asupra metodei. Nu sunt sigur dacă această idee mi-a fost sau nu sugerată pentru prima dată, cu mulţi ani în urmă, de o convorbire avută cu profesorul J.A. Smith.

4. *Discours de la Méthode, Première partie*.

5. *Ibid.*, *Deuxième partie*.

6. *Ibid.*, *Première partie*, *Deuxième partie*.

7. „Căci nu e de-ajuns să fii înzestrat cu spirit just, important este să-l foloseşti cu justeţe“ – *Discurs asupra metodei*, partea 1 (*n. tr*.).

8. K.R.V., A [ed. I] 841, B [ed. a II-a] 869: „*die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche […] heisst Kritik*, *oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft) […] [welche] heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann*“. [„Filozofia raţiunii pure este sau o *propedeutică* (un exerciţiu preliminar), care […] se numeşte *critică*, sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă) […], [care] se numeşte *metafizică*; deşi acest nume poate fi dat şi întregii filozofii pure, inclusiv criticii“ – *Critica raţiunii pure*, „Arhitectonica raţiunii pure“; în cuprinsul prezentei ediţii, pasajele din Critica raţiunii pure sunt redate în traducerea lui Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc (n. red.).]

9. A 726, B 754.

10. A 727, B 755.

11. A 732, B 761.

12. A 734, B 762.

13. A 741, B 769.

II
SUPRAPUNEREA ÎNTRE CLASE

§ 1

1. Gândirea istorică se ocupă de individual, iar cea ştiinţifică de universal. Sub acest aspect filozofia se aseamănă mai mult cu ştiinţa decât cu istoria, pentru că şi ea se ocupă de universal: o preocupă adevărul ca atare, şi nu un adevăr determinat sau altul; arta ca atare, şi nu cutare operă de artă sau cutare alta. Tot aşa, ştiinţa exactă studiază cercul ca atare, nu un exemplar individual sau altul al acestuia; iar ştiinţa empirică studiază omul ca atare, şi nu, ca istoria, pe cutare om ca deosebit de ceilalţi.

Este, prin urmare, clar că, până la un punct, filozofia are ceva comun cu ştiinţele, fie acestea exacte sau empirice. Nu este însă clar până unde merge această asemănare şi ce deosebiri subzistă dincolo de ea. Scopul eseului de faţă este de a face paşi înainte în direcţia unui răspuns la această întrebare. Divizând problema în elemente constitutive şi începând cu cele mai simple, voi examina mai întâi ce anume se înţelege prin vocabula „universal" din enunţul care spune că filozofia se preocupă de universal.

Explicarea universalului sau, cum mai este numit, a conceptului ţine de resortul logicii; noi însă nu ne vom putea mulţumi aici să acceptăm pur şi simplu ceea ce ne spun pe această temă manualele de logică. Avem de pus o întrebare specială: dacă există deosebiri între conceptele care se întâlnesc în filozofie şi cele care se întâlnesc în ştiinţe, fie acestea exacte sau empirice, iar în caz că există, care anume sunt ele. Manualele de logică tradiţionale asumă că nu există nici o deosebire; că un concept e totdeauna un concept şi că orice teorie care descrie în mod adecvat conceptele ştiinţei le va descrie adecvat şi pe cele ale filozofiei. Noi va trebui însă să reconsiderăm această asumpţie; căci odată admis că s-ar putea să existe anumite deosebiri între filozofie şi ştiinţă, şi că aceste deosebiri ar putea afecta metodele lor, se impune să examinăm cu toată atenţia cât de departe ajung aceste deosebiri şi cât de adânc afectează ele structura celor două genuri de gândire.

Şi atunci, cel mai bine este să începem prin a examina teoria logică tradiţională a conceptului şi să ne întrebăm dacă nu cumva această teorie necesită modificări în cazul special al conceptelor din filozofie.

Logica tradiţională priveşte conceptul ca reunind un număr de lucruri diferite într-o clasă. Membrii clasei nu sunt doar grupaţi laolaltă, ci sunt uniţi prin aceea că posedă o notă comună, că sunt, toţi, membri ai respectivei clase doar pentru că sunt instanţe (exemplificări) ale acelui concept. Conceptul reuneşte două feluri distincte de pluralitate: în primul rând, pluralitatea instanţelor lui individuale, iar în al doilea rând, pluralitatea diferenţierilor lui specifice. Astfel, conceptul de culoare reuneşte toate culorile individuale ale lucrurilor individuale colorate într-o clasă ai cărei membri sunt aceste

lucruri individuale; dar reuneşte de asemenea culorile specifice roşu, portocaliu, galben, verde etc. într-un gen ale cărui specii sunt ele. Pentru comoditate, am putea să ne referim la cea dintâi unitate spunând despre concept că este general, iar la cea de-a doua, spunând că este generic.

Teoria logică a clasificării şi diviziunii, aşa cum o expun manualele curente, afirmă că între cele două caracteristici ale conceptului există o anumită conexiune: anume, că, dacă înăuntrul genului se disting un anumit număr de specii, clasa instanţelor (cazurilor) ce i se subsumează se poate diviza în mod corespunzător într-un număr egal de subclase. Fiecare subclasă va cuprinde instanţele câte unui concept specific, iar totalitatea subclaselor le va cuprinde pe cele ale conceptului generic. Astfel, fiecare individ cuprins în clasa generică va fi prezent în una şi numai una dintre clasele specifice, ceea ce înseamnă că acestea vor fi exclusive între ele şi totodată exhaustive în raport cu clasa generică.

Logicienii asumă uneori că aceasta decurge cu necesitate din natura conceptului şi că, de aceea, se aplică în chip universal la indiferent ce concept. Totuşi nu este aşa. Din faptul că o anumită natură generică poate fi realizată în variate moduri specifice nu decurge că nici o instanţă nu o poate realiza în două din aceste moduri deodată. De exemplu, o operă de artă ca atare posedă o natură generică, realizată în moduri diferite în naturile specifice pe care le exemplifică poezia şi muzica. Dar atunci, cum ar trebui să clasificăm un cântec? Simţul comun n-ar îngădui să spunem că în acest caz este vorba de două opere de artă separate, o poezie şi o piesă muzicală, concomitent desfăşurate; însă ar fi şi mai paradoxal să caracterizăm cântecul drept o a treia specie, nici muzică, nici poezie. Singura caracterizare potrivită ar fi să spunem că este deopotrivă poezie şi muzică, o unică operă de artă conţinând două forme specifice.

2. Unii logicieni, recunoscând acest fapt, tratează doctrina clasificării şi a diviziunii nu drept formularea unui element necesar al teoriei conceptului, ci drept simpla descriere a unui lucru de un fel aparte, numit sistem clasificatoriu.

Numai că sistemele clasificatorii nu sunt lucruri pe care le putem construi sau de care ne putem dispensa după bunul nostru plac. În matematică, de exemplu, ele se întâlnesc la tot pasul. O linie este ori dreaptă, ori curbă; acestea sunt cele două specii în care se divide genul linie, şi ele sunt exclusive şi exhaustive: nici o linie nu le poate aparţine amândurora, şi o a treia specie nu există. Excluziunea reciprocă a celor două specii nu este anulată prin identificarea liniei drepte cu arcul unui cerc de rază infinit de lungă; această identificare marchează doar criteriul (lungimea infinită a razei) care mută cazul respectiv dintr-o clasă în cealaltă; ea nu cauzează o veritabilă suprapunere a claselor în discuţie. Apoi, dată fiind posibilitatea ca linia să fie astfel divizată, figurile plane se pot diviza în acelaşi mod în rectilinii şi curbilinii, figurile cum este semicercul formând nu o suprapunere între cele două clase, ci o a treia clasă, în care liniile de contur sunt în parte drepte şi în parte curbe. În general, conceptele ştiinţei exacte se conformează cu stricteţe regulilor clasificării şi diviziunii aşa cum le-au formulat logicienii. De această conformitate depind ca de o *conditio sine qua non* metodele utilizate în ştiinţa exactă.

3. Aceeaşi conformitate generală se constată şi la conceptele ştiinţei empirice. Istoria naturală împarte organismele în animale şi plante; şi cu toate că există anumite cazuri îndoielnice la frontiera dintre ele, cele două regnuri sunt în principiu, iar aproape totdeauna şi în practică, reciproc exclusive. Regnul animal se divide, la rândul său, în vertebrate şi nevertebrate; vertebratele, la

rândul lor, în mamifere, păsări, reptile şi peşti; şi aşa mai departe. Pe fiecare treaptă există o diviziune a unui concept, a unui gen logic, în altele, speciile lui logice, care sunt reciproc exclusive iar împreună epuizează genul. În acest proces intervin câteodată dificultăţi: cazuri-limită, în care plasarea unui individ în cutare sau cutare specie pare arbitrară; cazuri paradoxale, unde conform criteriului ales un anume individ cade într-o specie, pe când potrivit altor temeiuri ar fi firesc să-l includem în alta; şi mai intervine constant problema cum să fie asigurată epuizarea genului fără ca, sfidând un principiu sănătos, să adăugăm la capăt o specie „miscelanee“. Există chiar şi cazuri în care două specii adiacente par să se suprapună, cum se întâmplă cu amfibienii, care respiră atât aerul atmosferic, cât şi oxigenul din apă. Astfel de cazuri sunt însă excepţionale şi limitate, putând fi încadrate în eşafodajul clasificatoriu general al conceptului fără a-i primejdui soliditatea. Aceste dificultăţi sunt specifice ştiinţei empirice; în ştiinţa matematică sau exactă ele nu intervin, deoarece aici diviziunile pot fi efectuate *a priori*, fiind astfel asigurate exclusivitatea reciprocă şi exhaustivitatea.

§ 2

4. Teoria tradiţională a clasificării şi diviziunii, oricât de adevărată poate fi ca explicaţie a structurii logice a conceptelor care aparţin ştiinţei, exacte sau empirice, trebuie modificată în cel puţin o privinţă importantă înainte de a putea fi aplicată conceptelor filozofiei. Clasele specii ale unui gen filozofic nu se exclud între ele, ci prezintă suprapuneri. Aici suprapunerea nu este ceva excepţional, ci ceva normal; şi nu este de amploare neglijabilă, ci poate căpăta proporţii redutabile.

Dacă această constatare este adevărată, ea va avea consecinţe serioase. Va modifica înţelesul în care aceste clase epuizează împreună genul, pentru că acel „împreună“ al lor este de un fel aparte. Va modifica şi sensul în care se poate spune că ele sunt specii ale unui gen. Aceste chestiuni trebuie însă lăsate pentru mai târziu, după ce va fi fost bine elucidat primul punct. În economia acestui eseu, suprapunerea între clase este menită să ofere sugestii pentru dezvăluirea particularităţilor prin care gândirea filozofică se distinge de cea ştiinţifică; de aceea, este important să-l conving pe cititor, atât cât îmi stă în putinţă, de realitatea ei. Căci deşi este familiară în filozofie, precum şi, după cum am afirmat deja, în perimetrul simţului comun, ea este un paradox din punctul de vedere al ştiinţei, astfel încât un cititor format cu precădere în acest domeniu poate fi ispitit să întâmpine asertarea realităţii ei printr-o fermă tăgăduire.

Voi căuta aşadar să arăt, în primul rând, că suprapunerea dintre clase a fost de mult recunoscută ca un fapt în cazul anumitor concepte posibil excepţionale; în al doilea rând, că ea pare a fi caracteristică pentru ceea ce voi numi stadiul filozofic al conceptelor care au o semnificaţie duală, filozofică şi nefilozofică; iar în al treilea rând, că ea se întâlneşte cu regularitate la conceptele care constituie obiectul tradiţional al ştiinţelor filozofice.

5. S-a observat de mult cât de recalcitrante sunt anumite concepte la regulile clasificării. Aristotel, în capitolul al şaselea al cărţii I a *Eticii nicomahice*, cercetează caracteristicile logice ale conceptului de bine. Fusese deja stabilit, nu contează dacă de către el însuşi sau de către înaintaşi, că în clasificarea conceptelor sub concepte mai generale ajungem în cele din urmă la zece *summa genera* – cele mai generale concepte din câte există, aşa-numitele categorii. În capitolul menţionat Aristotel arată că binele este predicabil sub toate categoriile. Dar aceasta este incompatibil cu teoria

clasificării, conform căreia orice predicat (de pildă, albastru) îşi află cu necesitate locul potrivit sub o categorie şi numai una (în acest caz, cea a calităţii). De unde urmează că fie binele este un termen echivoc – alternativă pe care Aristotel o examinează şi pe drept cuvânt o respinge –, fie este un concept de un fel aparte, neîncadrabil în sistemul de clasificare.

Filozofi de mai târziu au aprofundat cele spuse aici de Aristotel. Există o formulă tradiţională, bine cunoscută în urma citării ei de către Spinoza, *omne ens est unum, verum, bonum*. Aceste trei predicate – unitate, realitate şi bine – sunt atribuite de către metafizica tradiţională fiecărei *ens* sau fiinţe. Dacă însă toate conceptele ar fi dispuse într-un tablou clasificator, fiecare dintre ele divizat pe fiecare treaptă în specii reciproc exclusive, termenul situat cel mai sus în tablou ar fi cea mai abstractă dintre toate abstracţiile posibile: fiinţa ca atare, abstractă. Dacă fiinţa posedă determinaţii necesare cum sunt – potrivit acestei doctrine – unitatea, realitatea şi binele, rezultă că aceste determinaţii sunt cumva exceptate de la regulile clasificării. Aşa cum Aristotel arătase despre conceptul de bine că se suprapune cu, transcende sau se propagă prin diviziunile categoriilor, tot aşa, conform acestei formule tradiţionale, există o suprapunere, transcendere sau propagare şi în cazul conceptelor de unitate şi realitate.

6. Ceva de acelaşi fel se întâmplă ori de câte ori un concept ce are o semnificaţie duală intră în stadiul lui filozofic.

Există cuvinte care sunt folosite în două moduri diferite, unul filozofic şi unul ştiinţific, fără a fi din acest motiv echivoce; ele suferă o schimbare de sens regulată şi uniformă când trec dintr-o sferă în alta, iar această schimbare lasă nealterat ceva fundamental din semnificaţia lor, încât este mai potrivit să vorbim de două stadii ale unui concept decât despre două sensuri ale unui cuvânt.

De pildă, cuvântul „materie“ este folosit atât în fizică, cât şi în metafizică; iar uzul lui dual este atât de departe de a constitui o echivocaţie, încât avem posibilitatea de a trasa nu doar o conexiune generală între noţiunea fizică şi cea metafizică de materie, în pofida diferenţei dintre ele, ci şi o conexiune specială între o teorie fizică particulară a materiei şi o teorie metafizică particulară corespunzătoare ei. De exemplu, conceptul de materie din ceea ce am putea numi materialismul clasic al secolului al XIX-lea este pandantul metafizic al conceptului ştiinţific de materie din fizica clasică newtoniană. Diferenţa dintre cele două stadii ale acestui concept constă în aceea că în fizica newtoniană materia este numele unei anumite clase de lucruri, separată de alte clase de lucruri, cum ar fi cugetele şi fenomenele de felul culorilor şi sunetelor, a căror existenţă depinde de mintea în care apar; pe când în metafizica materialistă ea este numele realităţii ca întreg, iar orice distincţie, precum cea dintre aşa-numita materie şi aşa-numitul cuget, se reduce la o distincţie înăuntrul materiei înseşi.

Astfel de cazuri sunt frecvente. Pentru omul de ştiinţă, în cazul de faţă psiholog, „spiritul” este numele unei clase limitate de lucruri în afara căreia se plasează lucrurile de alt fel; iar pentru filozoful spiritualist, el este un nume, poate cel mai bun sau singurul, pentru întreaga realitate. Evoluţia înseamnă pentru biolog modul în care iau naştere speciile de organisme vii; pentru filozof, ea este fie ceva lipsit de orice interes filozofic, fie un proces cosmic prezent oriunde ia naştere ceva specific.

Chiar şi la concepte care nu au un stadiu strict ştiinţific poate fi adesea trasată o distincţie similară între un stadiu filozofic şi unul nefilozofic. Astfel, arta este pentru critic ceva foarte specializat, limitat la o categorie restrânsă şi selectă de opere în afara căreia se plasează toate rebuturile şi

eşecurile artiştilor, precum şi expresiile neartistice ale vieţii cotidiene; pentru filozoful estetician, şi acestea din urmă sunt artă, ea devenind astfel un fir ce străbate întreaga ţesătură de activităţi a spiritului.

Un caz extrem al aceluiaşi principiu va prezenta din ce în ce mai multă importanţă pe măsură ce pătrundem mai adânc în tema de care ne ocupăm. Chiar cuvinte precum „concept“, „judecată“, „inferenţă“, care la prima vedere par lipsite de ambiguitate filozofică, trădează subtile distincţii de înţeles în conformitate cu aplicarea lor la gândul de tip filozofic sau la cel de tip nefilozofic; şi se va constata că aceste diferenţe de înţeles, dintre care una este deja supusă examinării în capitolul de faţă, ascultă de aceeaşi lege generală.

Din aceste exemple reiese că atunci când un concept are o semnificaţie duală, filozofică şi nefilozofică, în stadiul său nefilozofic el caracterizează o parte limitată din realitate, pe când în stadiul filozofic el se prelinge sau se revarsă dincolo de aceste limite şi invadează zonele învecinate, tinzând până la urmă să coloreze gândul nostru despre realitate ca întreg. În ipostaza de concept nefilozofic, el ascultă de regulile clasificării, instanţele lui formând o clasă separată de alte clase; în ipostaza de concept filozofic, el încalcă aceste reguli, iar clasa instanţelor lui se suprapune cu clasele corespunzătoare speciilor coordonate lui.

Acesta e un fapt familiar. Mulţi îl privesc ca pe un viciu inerent gândirii filozofice ca opusă celei ştiinţifice. Dar aici nu ne preocupă întrebarea dacă e vorba de un viciu sau de o virtute, ci ne preocupă faptul că se întâmplă. Că uneori se întâmplă o arată exemplele invocate, iar aceasta e de-ajuns spre a dovedi la ce primejdie trebuie să se aştepte gândirea filozofică dacă adoptă metoda proprie ştiinţei, unde acest element nu intervine. Dacă se întâmplă întotdeauna, e mai mult decât o primejdie; este o cheie pentru înţelegerea specificului gândirii filozofice şi a caracteristicilor metodei filozofice. Iar pentru a decide dacă se întâmplă cu adevărat întotdeauna, trebuie să ne adresăm conceptelor care formează obiectul ştiinţelor filozofice tradiţionale şi să vedem dacă suprapunerea între clase este sau nu o trăsătură regulată a structurii lor logice.

7. În cadrul genului gândire, logica distinge două specii: judecata sau propoziţia şi inferenţa. Acestea, ca obiecte ale unor părţi separate ale tratatelor de logică, par la prima vedere a sta în acelaşi raport ca triunghiul şi cercul în geometria elementară; iar în acest caz, la fel ca triunghiul şi cercul, ele ar forma clase reciproc exclusive. Lucrurile însă nu stau aşa. „Plouă“ este o judecată; „Plouă deoarece aud plouând“ este o inferenţă. Dintre aceste două enunţuri, unul îl include pe celălalt, de unde se vede că respectivele clase-specii se suprapun: o judecată poate fi o inferenţă, o inferenţă poate fi totodată o judecată.

„E adevărat – mi s-ar putea răspunde – că judecata şi inferenţa nu sunt reciproc exclusive precum triunghiul şi cercul; dar asta nu arată decât că ai greşit considerându-le două specii ale gândirii. O inferenţă este o structură complexă alcătuită dintr-un număr de judecăţi aflate în anumite relaţii; dacă vrei o analogie geometrică, gândeşte judecata ca pe o linie, iar inferenţa ca pe un triunghi.“ Aş saluta o astfel de critică întrucât admite că, dacă speciile se exclud obligatoriu între ele, judecata şi inferenţa nu pot fi specii ale genului gândire. Criticul care o formulează mi se pare însă mai curând temerar decât înţelept; căci promptitudinea cu care e dispus să arunce peste bord, la prima dificultate întâmpinată, întreaga concepţie despre gen şi specie îl va conduce la alte dificultăţi a căror amploare

prefer să n-o explorez în acest loc. Chestiunea va trebui reluată mai încolo. Până atunci e cazul să răspund unei alte critici.

„Dumneata mai întâi aplici în mod greşit regulile clasificării – mi s-ar putea obiecta –, iar apoi dai pe ele vina consecinţelor, în loc să ţi-o asumi. În loc să tratezi gândirea ca pe un gen şi să o divizezi în speciile judecată şi inferenţă, ar fi trebuit să identifici gândirea cu judecata, iar pe aceasta s-o divizezi în inferenţială şi neinferenţială sau imediată." Acesta n-ar fi însă decât un subterfugiu, întrucât cea de a doua dintre specii nu este de fapt altceva decât judecata ca atare şi deci identică cu genul. Încât consecinţele indezirabile ale considerării judecăţii şi inferenţei drept specii coordonate ale unui gen nu ar fi astfel evitate; s-ar adăuga doar, pe deasupra, ilogismul identificării acestui gen cu una din propriile-i specii.

Aceeaşi dificultate reapare pe treapta următoare a clasificării. Înăuntrul judecăţii sau propoziţiei, logica distinge două specii, afirmativă şi negativă. Conform teoriei clasificării, ar trebui să fie posibil ca mai întâi să definim natura generică a judecăţii, fără referire la speciile ei, aşa cum definim triunghiul fără a ne referi la distincţia dintre echilateral, isoscel şi scalen, iar apoi să adăugăm separat diferenţele celor două specii. Dacă însă încercăm să definim judecata în chip generic, constatăm că nu o putem face: încercarea noastră se soldează fie cu prefacerea definiţiei uneia din specii (cea afirmativă) în definiţia genului, ca atunci când spunem că o judecată afirmă un predicat despre un subiect, fie cu simpla enumerare a speciilor, ca atunci când spunem că o judecată este ceea ce ori afirmă, ori neagă un predicat.

Şi aceasta nu este singura dificultate pe care o întâmpinăm pe această treaptă. Conform teoriei clasificării, judecăţile afirmative şi cele negative ar trebui să fie două specii alternative, fiecare întruchipând în mod complet natura generică a judecăţii, aşa cum liniile drepte şi cele curbe întruchipează natura liniei în general. Dacă însă, încercând să descoperim ce anume este o judecată negativă, am lua un exemplu şi l-am goli de tot ce este afirmativ, orice logician îşi dă seama că am sfârşi prin a-l reduce la nimic. În momentul când judecata devine doar negativă, ea încetează de a fi o judecată inteligibilă.

Iar dacă aşa stau lucrurile – ceea ce, zic eu, e un loc comun al manualelor de logică –, judecăţile afirmative şi negative nu sunt nicidecum specii reciproc exclusive, ci toate judecăţile negative, şi nu doar unele, sunt deopotrivă afirmative. Dacă însă cititorul pregetă să accepte acest punct de vedere, presupun că va admite cel puţin că există printre judecăţi unele care sunt deopotrivă afirmative şi negative. Dacă spun că ceasul meu a stat, prin aceasta afirm că mecanismul său este în repaus şi neg că este în mişcare. Acesta nu este însă un enunţ compus alcătuit dintr-o propoziţie afirmativă şi una negativă; prin el rostesc un singur lucru, şi nu două, enunţul find deopotrivă afirmarea a ceva şi negarea opusului său.

Aceeaşi pasibilitate de suprapunere se constată şi la celelalte diviziuni ale judecăţii. În cadrul silogisticii, judecata singulară este considerată universală; şi ea într-adevăr combină trăsături universale cu trăsături particulare. Judecata disjunctivă este deopotrivă categorică şi ipotetică. Cât despre modalitate, o stare de lucruri care nu e posibilă nu poate fi reală, după cum, tot aşa, nu poate fi decât reală dacă este necesară. La fel se întâmplă în clasificarea inferenţelor. Aristotel vorbeşte de un silogism inductiv; Mill, despre o metodă deductivă de inducţie.

Luând, aşadar, clasificările din logica tradiţională aşa cum sunt, s-ar părea că, oriunde divizăm un gen în specii, aceste specii, în loc să se excludă între ele ca acelea ale unui gen ştiinţific, se suprapun; sau, în orice caz, că aceasta este viziunea despre relaţia dintre ele pe care a susţinut-o întotdeauna logica tradiţională însăşi.

Criticul ale cărui observaţii le-am lăsat fără răspuns cu câteva pagini în urmă poate că acum ar lua din nou cuvântul, spunând: „Ai tras o concluzie greşită. Distincţiile de felul celor la care te referi, deşi poate au fost numite specificări ale unor genuri, de fapt nu sunt aşa; ai dovedit chiar dumneata că nu pot fi, pentru că se suprapun. Ai arătat că, dimpotrivă, afirmativ şi negativ, universal şi particular etc. sunt elemente ce coexistă într-o aceeaşi judecată, precum convex şi concav într-o aceeaşi curbă; or, convex şi concav nu specifică două feluri de curbe, ci sunt elemente ale unui întreg indivizibil“.

Răspund: ai dreptate, dacă termeni precum specie, gen, tip, clasă, fel etc. nu trebuie niciodată folosiţi decât aşa cum se folosesc în legătură cu un concept ştiinţific. Dar există vreun motiv raţional de a-i restricţiona astfel? Simţul comun admite, fără doar şi poate, să vorbim despre muzică şi poezie ca despre două genuri de artă, sau despre inducţie şi deducţie ca despre două tipuri de raţionament, la fel de normal ca atunci când spunem despre cerc şi elipsă că sunt două feluri de curbe, sau despre pasăre şi peşte că sunt două feluri (clase) de animale, deşi suntem pe deplin conştienţi că ele se suprapun. Propun, aşadar, să păstrăm această terminologie. Chiar şi dacă am renunţa la ea, nu s-ar schimba în fond nimic: un tip particular de structură logică întâlnit la conceptele filozofice, care în anumite privinţe seamănă cu specificarea unui concept nefilozofic, dar diferă de ea prin aceea că speciile, elementele, momentele sau cum preferaţi să le spuneţi sunt exemplificate prin clase suprapuse, şi nu reciproc exclusive.

Criticul clatină din cap, vrând parcă să spună: „Umbli după o himeră. Un concept nu poate avea decât un singur fel de structură logică, cea în care se respectă riguros regulile clasificării. Dacă le încalci, părăseşti calea regală a gândirii logice, pierzându-te în hăţişuri. Dacă logica tradiţională nesocoteşte aceste reguli, cu atât mai rău nu pentru ele, ci pentru ea; iar noi suntem datori nu să o imităm, ci să o reformăm“. Voi reveni ceva mai încolo la acest avertisment; pentru moment, trec la cazul eticii.

8. În etică, de asemenea, conceptele tradiţional recunoscute sunt specificate în clase ce se suprapun. Să luăm, de pildă, două asemenea concepte: cel de bunuri şi cel de acţiuni.

Bunurile se divid tradiţional în trei specii: *iucundum*, *utile*, *honestum*; să le spunem plăcutul, avantajosul şi justul. Unii filozofi au tăgăduit că plăcutul e o specie a binelui, iar alţii au spus acelaşi lucru despre just; înainte de a invoca raţiunile acestor tăgăduiri (ceea ce voi face prin implicaţie în capitolul următor), le voi lăsa deoparte, mărginindu-mă doar să întreb ce au avut în vedere filozofii care au afirmat, aşa cum fac cei mai mulţi, că acestea sunt specii ale binelui.

De bună seamă, nici unul nu s-a gândit vreodată că sunt specii ce se exclud. Pentru că asta ar fi însemnat că orice e plăcut trebuie neapărat să fie dezavantajos şi injust; că tot ce e avantajos este neapărat injust şi neplăcut; şi că tot ce e just este neapărat neplăcut şi dezavantajos. Or, îmi închipui că nimeni nu a crezut vreodată aşa ceva. În orice caz, o asemenea credinţă nu a fost larg împărtăşită printre filozofi, căci nimeni care ar fi împărtăşit-o n-ar fi putut admite nici o clipă că virtutea şi fericirea sunt identice, sau că un om îşi poate face datoria cu plăcere, sau că acţiunile sunt juste în măsura în care tind să promoveze fericirea, sau că plăcerea este singurul bine, sau că virtutea e

singurul bine. Într-un cuvânt, nu pare să existe vreo teorie etică, dintre toate câte au fost avansate vreodată, pe care ar considera-o măcar posibilă cineva care ar nega suprapunerea între cele trei clase.

Acţiunile se divid în mod curent în trei clase, după categoriile de motive ce stau în spatele lor: dorinţa, interesul propriu, datoria. Distincţia e importantă deoarece, conform punctului de vedere îndeobşte admis, valoarea morală a unui act diferă în funcţie de motivul pentru care este efectuat, fiind moralmente bune actele săvârşite din datorie şi aşa mai departe. Dacă s-ar putea considera că actele săvârşite din aceste motive diferite se distribuie în clase separate şi reciproc exclusive, aceasta ar înlesni mult evaluarea morală a fiecărui act. Dar, în ciuda ispitei de a crede aşa, filozofii moralei au admis dintotdeauna că în fapt motivele noastre sunt deseori mixte, astfel încât orice act poate fi plasat în câte două dintre cele trei clase sau chiar în toate.

Aceste consideraţii şi altele similare arată clar că în gândirea noastră obişnuită din sfera moralei, fie că-i spunem acestei gândiri filozofie sau simţ comun, gândim de obicei prin concepte ale căror clase specifice nu se exclud între ele, ci se suprapun. Pentru moment mă preocupă doar să stabilesc lucrul acesta ca pe ceva pur factual: că aşa gândim, şi nu că e corect să gândim aşa. Faptele asupra cărora stărui s-ar putea să i se pară de-a dreptul scandaloase criticului meu; a le aserta ar putea să pară echivalent cu a admite că gândirea noastră curentă în chestiuni de morală e un veritabil hăţiş de ilogicităţi şi că ceea ce se cheamă filozofie morală n-ar merita calificat altfel; iar a stărui asupra lor ar putea, prin urmare, să pară echivalent cu a susţine programul celor care ar prefera să alunge cu totul din filozofie subiectele etice, ori măcar să le supună unei necruţătoare epurări îndreptând spre ele un jet viguros de apă rece din sursă logică. Deocamdată, singura mea reacţie nu poate fi decât un apel la răbdare. Lucrurile stau mult mai rău, din punctul lor de vedere, decât admit aceşti reformatori. Scandalul afectează nu doar etica, ci, după cum am văzut, şi logica, ba chiar şi toate celelalte ştiinţe filozofice. Trebuie să aşteptăm până vom fi determinat în suficientă măsură proporţiile răului, înainte de a avansa propuneri pentru tămăduirea lui.

9. Aceeaşi suprapunere se regăseşte în relaţia dintre logică şi etică luate în întregul lor. Gândirea şi acţiunea, privite fiecare în esenţa ei, pot fi oricât de distincte dorim; când e vorba însă de existenţa lor în cazuri concrete, sunt atât de legate între ele încât este posibil, şi mai mult decât posibil, ca o exemplificare a uneia să fie deopotrivă şi exemplificare a celeilalte. Gândirea efectivă este o activitate la care se pot aplica predicate etice; şi, deşi e greşit să se considere că aceste predicate aruncă lumină asupra naturii ei ca gândire – greşeală pe care o comit cei ce privesc gândirea ca fiind esenţialmente practică –, ele aruncă totuşi lumină asupra întrebării în ce condiţii gândirea poate să existe. Tot aşa, deşi acţiunea ca atare nu este gândire, un exemplu de acţiune poate fi deopotrivă un exemplu de gândire, astfel încât, fără a face confuzie între cele două esenţe, se poate vorbi de acţiune raţională, după cum se poate vorbi şi despre gândire decisă.

Ar fi plictisitor ca relaţia despre care vorbim să o urmărim şi în cazul metafizicii, al esteticii şi al altor ştiinţe filozofice recunoscute. Cititorul o poate face singur; va constata că pretutindeni e valabilă aceeaşi regulă – că specificările tradiţionale ale conceptelor filozofice formează clase suprapuse. Dacă această constatare îl va face să creadă că nu doar în etică, ci pe întreg cuprinsul filozofiei, conceptele tradiţionale suferă de contradicţii şi trebuie revizuite cu extremă rigoare spre a se conforma regulilor clasificării, n-are decât să încerce să le revizuiască; îşi va da seama atunci că

ele se împotrivesc cu îndărătnicie unei atari revizuiri şi că, dacă este atât de profund ataşat regulilor clasificării încât respinge orice gândire care nu le respectă, va trebui pur şi simplu să renunţe la a cugeta asupra chestiunilor calificate drept filozofice. Pentru că acest tip de structură, în care clasele specifice se suprapun, este atât de înrădăcinat în obiectele de care filozofia s-a ocupat dintotdeauna, încât a i te împotrivi înseamnă a abandona orice încercare de a gândi serios despre astfel de lucruri.

În acest punct, aşadar, cititorul are de făcut o alegere. Dacă este convins că regulile tradiţionale ale clasificării trebuie aplicate în mod rigid la absolut orice concept şi că fenomenul suprapunerii claselor specifice ale unui gen nu poate avea decât consecinţe funeste pentru întregul edificiu al gândirii, el ar trebui să nu continue lectura acestui eseu. Dacă însă este dispus să admită, nu neapărat că înţelege cum de e posibilă o atare suprapunere, dar măcar că filozofii, poate, au avut dreptate s-o afirme cu atâta consecvenţă, în pofida propriilor lor reguli logice, atunci îl invit să mi se alăture în următorul experiment.

Să admitem că filozofia tradiţională în general nu este nici un corp de adevăruri ce trebuie acceptate cu ochii închişi, nici o îngrămădire de erori ce trebuie repudiate de-a valma, ci un amestec de lucruri bune şi lucruri proaste; şi, în particular, să admitem că în chestiunea pe care o discutăm ea nu a greşit cu totul, ci că într-un anumit sens, care urmează a fi mai bine elucidat în cele ce urmează, suprapunerea între clase este o caracteristică a conceptului filozofic şi că ea poate servi pentru a-l distinge de cele ale ştiinţelor exacte şi empirice. Să vedem la ce ne conduce această asumpţie. Dacă, elaborând-o, ajungem la o caracterizare a metodei filozofice consecventă cu sine şi totodată consonantă cu experienţa gândirii filozofice aşa cum o cunoaştem, vom fi obligaţi să ne întrebăm dacă nu cumva ea este ceva mai mult decât o simplă asumpţie. Dacă nu este decât o sfidare capricioasă a logicii, cu siguranţă că ne vom da seama de acest lucru; pentru că logica e negreşit capabilă să se răzbune pe cei care o sfidează.

§ 3

10. Din presupunerea potrivit căreia conceptul filozofic posedă o structură logică de un fel aparte, în care clasele specifice se suprapun, urmează imediat o concluzie negativă: că în filozofie nu se poate folosi nici o metodă a cărei valabilitate depinde de excluziunea lor reciprocă.

Astfel de metode sunt folosite deseori şi pe bună dreptate în ştiinţă. În toate ştiinţele empirice colectăm instanţe (exemplificări individuale) ale câte unui concept generic şi le grupăm în clase ce înfăţişează respectivul concept în câte o formă specifică. Acesta e modul în care procedăm, în chip firesc, atunci când vrem să studiem specificările câte unui concept empiric, de pildă varietăţile de trandafir sălbatic. Aceeaşi metodă este aplicabilă şi în ştiinţele exacte, unde însă nu este la fel de utilă, pentru că aici conceptul generic poate fi divizat în specii în chip *a priori*, fără osteneala pe care o presupune gruparea cazurilor individuale. În multe ştiinţe, aceste două metode de divizare a unui concept se combină.

Ce s-ar întâmpla dacă această metodă ar fi aplicată în filozofie? Să presupunem că, pentru a studia formele specifice ale conceptului generic de acţiune, am începe prin a colecta instanţe individuale de acţiune, pe care le-am grupa apoi în acţiuni săvârşite din datorie, acţiuni săvârşite din interes şi acţiuni săvârşite din înclinaţie – sperând ca, odată terminată această grupare, să examinăm pe rând fiecare dintre cele trei clase spre a determina ce caractere sunt comune tuturor acţiunilor dintr-o

anumită clasă şi absente din orice acţiune inclusă în celelalte două clase. Foarte repede ne-am vedea confruntaţi cu suprapuneri: anumite acţiuni, în cazul cărora motivele ar fi mixte, nu pot fi incluse în mod univoc în nici una dintre clase. Ce-ar trebui să facem, în această situaţie?

11. Corect ar fi să tratăm respectiva suprapunere ca pe un semnal de alarmă şi să nu mai folosim deloc acea metodă până ce nu îi vom fi examinat cu toată grija legitimitatea. Există însă întotdeauna ispita de a ignora astfel de avertizări; iar în cazul de faţă această ispită ne va face să descalificăm cazurile ambigue, să le dăm la o parte pentru că nu încap în schema noastră – când tocmai acesta ar fi motivul pentru a le examina mai aprofundat – şi să ne mărginim la examinarea exemplelor în care suprapunerea pare absentă, adică a acţiunilor în cazul cărora ne putem convinge că motivele au fost de un singur fel.

Rezultatul va fi că teoria noastră despre natura oricărei forme specifice a unui concept generic va fi edificată pe porţiunea unde nu s-a făcut încă simţită suprapunerea între acea formă şi o alta. Această metodă de investigaţie este deseori practicată. Un filozof, discutând teoria percepţiei şi distingând percepţia veridică de iluzie, va lăsa pe din afară toate cazurile în care o percepţie pare viciată de vreun element de iluzie, neacordând atenţie decât cazurilor de percepţie indubitabil veridică. Un altul, studiind conceptul generic de bunuri şi forma lui specifică, cea a lucrurilor bune prin ele însele, va propune drept metodă întrebarea dacă cutare sau cutare lucru ar fi bun în ipoteza că nu ar exista nimic altceva, ca şi cum lucrurile bune prin ele însele ar forma o clasă de bunuri separată, care ar rămâne după ce ar fi dat deoparte tot ce este bun doar în chip relativ.

Toate demersurile de acest fel sunt viciate de un sofism pe care-l putem numi sofismul zonelor precare. El constă în a admite drept lucru sigur că suprapunerea care afectează deja o anumită porţiune a clasei în cauză nu se va propaga mai departe şi că dincolo de limitele ei există o zonă în care cazurile individuale întruchipează numai câte una dintre formele specifice, necontaminată de prezenţa celorlalte. Această zonă nu poate fi decât precară, pentru că, odată suprapunerea admisă în principiu, nu există nici un temei de a fi convinşi că ea se va opri într-un punct anume sau în altul; astfel, singurul canon metodologic sănătos este de a proceda în cercetare în aşa fel încât rezultatele ei să nu fie afectate de fenomenul suprapunerii, oricâtă amploare ar căpăta acesta.

12. Se poate întâmpla însă ca acest sofism să fie evitat cu preţul comiterii altuia. Odată admis faptul că suprapunerea este în principiu nelimitată şi că metoda potrivită constă în a proceda ca şi cum cele două clase specifice ar coincide pe toată extensiunea lor, un filozof care a început prin a crede că orice concept are negreşit un grup de cazuri ce i se subsumează în exclusivitate ar putea conchide că, întrucât există un singur grup de cazuri, există şi un unic concept; drept urmare, ar declara identice cele două concepte specifice. Bunăoară, se observă că un om care-şi face datoria sporeşte deseori prin asta fericirea oamenilor în general; apoi se conjecturează rezonabil că aşa se întâmplă nu doar frecvent, ci întotdeauna; şi se conchide că, întrucât o acţiune săvârşită din datorie sporeşte întotdeauna fericirea generală, nu există distincţie între conceptul de datorie şi cel de promovare a fericirii. Erorile de acest tip sunt atât de obişnuite, încât un catalog al lor ar putea umple o întreagă carte. Principiul fals care le animă este că, unde nu există diferenţă între extensiunile a două concepte, nu există distincţie nici între conceptele înseşi. Propun să numim acest raţionament defectuos sofismul identificării coincidentelor.

13. Cele două sofisme constituie aplicări alternative ale unui unic principiu care, deşi valabil în ştiinţele empirice, este fals în filozofie: principiul că, atunci când un concept generic se divide în specii, există o diviziune corespunzătoare a instanţelor lui în clase reciproc exclusive. Numesc aceasta sofismul falsei disjuncţii, deoarece constă în propoziţia disjunctivă că orice instanţă a unui concept generic aparţine cu necesitate exclusiv uneia sau alteia dintre clasele lui specifice; ceea ce este fals, deoarece, datorită suprapunerii lor, e posibil ca acea instanţă (acel caz individual) să le aparţină amândurora. Aplicat în chip pozitiv, acest principiu naşte sofismul zonelor precare – anume că, întrucât se admite că e vorba de concepte distincte, trebuie neapărat să existe o diferenţă şi între cazurile ce li se subsumează. Aplicat în chip negativ, naşte sofismul identificării coincidentelor – anume că, de vreme ce se constată că instanţele nu pot fi separate, înseamnă că nici conceptele nu pot fi distinse.

14. Prima regulă a metodei filozofice ar fi, deci, să ne ferim de false disjuncţii şi să admitem oricând posibilitatea suprapunerii claselor specifice ale unui concept filozofic, ceea ce înseamnă că două sau mai multe concepte ce diferă specific pot fi exemplificate prin aceleaşi cazuri individuale. Un memento util al acestei reguli este formula lui Aristotel pentru suprapunerea între clase: el obişnuia să spună despre două concepte œστι μ ν τÕ αÙτÕ τÕ δ ε ναι αÙτο‹ς οÙ τÕ αÙτÕ[14]: cele două concepte „sunt acelaşi lucru“ în sensul că orice lucru care-l exemplifică pe unul din ele îl exemplifică şi pe celălalt, dar „fiinţa lor nu este aceeaşi“ în sensul că a fi o exemplificare a unuia nu-i totuna cu a fi o exemplificare a celuilalt. Modul tradiţional de invocare a acestui principiu este de a vorbi despre „distincţie fără diferenţă“, adică despre o distincţie între concepte fără o diferenţă între cazurile ce li se subsumează. Regula poate fi formulată, aşadar, spunând că în filozofie orice distincţie poate fi o distincţie fără diferenţă; sau, alternativ, că oriunde se face distincţie între două concepte filozofice s-ar putea aplica formula lui Aristotel că cele două lucruri sunt identice, dar fiinţa lor este diferită.

15. Ca încheiere la acest capitol, ar putea fi folositor să aruncăm o privire prospectivă, întrebându-ne în ce fel respectarea acestei reguli va afecta aşteptările filozofului privitoare la direcţia de mişcare probabilă a gândirii sale şi la rezultatele probabile la care ea va ajunge; deşi în etapa în care ne aflăm orice anticipare de acest fel nu poate fi decât negativă, întrucât este prea vagă şi generală pentru a îndreptăţi o formulare pozitivă.

O filozofie ce procedează în conformitate cu această regulă nu-şi poate propune drept scop clasificarea materiei sale, în felul în care un botanist sau un naturalist îşi poate fixa drept scop distingerea şi dispunerea sistematică a speciilor de plante sau de animale. Pentru că, din pricina suprapunerii claselor sale, materia filozofiei nu se pretează la clasificare în acest sens. În ea se pot opera doar clasificări cu caracter provizoriu şi temporar, care deci nu pot fi un scop în sine, ci doar un mijloc de a distinge nişte elemente ce în fapt coexistă. Bunăoară, putem clasifica acţiunile în cele săvârşite din datorie şi cele săvârşite din înclinaţie, neuitând însă că exemplificările fiecăruia din cele două tipuri vor fi aproape sigur şi exemplificări ale celuilalt, menţionata clasificare nefiind decât un mijloc de a ne concentra atenţia asupra trăsăturilor specifice ale acţiunii conforme datoriei, privită ca atare, respectiv ale acţiunii din înclinaţie, privită ca atare. Adevăratul travaliu al filozofiei constă în distingerea unor concepte cum sunt acestea, exemplificate prin aceleaşi cazuri concrete.

16. Distingerea unor astfel de concepte nu poate însemna, însă, simpla enumerare a diverselor elemente coexistente pe care analiza le poate detecta într-un fapt concret. Căci aceste elemente vor fi specificări ale unui unic concept, ceea ce înseamnă că între ele vor exista anumite relaţii logice; a reprezenta acel fapt ca pe un simplu agregat de elemente coexistente fără astfel de legături logice ar echivala cu a lăsa neefectuată o parte esenţială a travaliului analitic. Într-un concept empiric precum acela de om, nu există nici o conexiune vizibilă între elemente cum sunt a avea zece degete şi a poseda capacitatea vorbirii; pe când un concept filozofic nu poate avea o structură atât de laxă, ci între diversele lui elemente vor exista necesarmente interrelaţii de un fel sau altul. Aşa se face că nici un obiect al gândirii filozofice nu poate fi adecvat conceput ca un simplu agregat, fie de elemente logic distincte, fie de părţi spaţiale ori temporale; părţile sau elementele, oricât de îndreptăţită ar fi distingerea lor, nu pot fi concepute ca separabile; drept care este cu neputinţă ca un asemenea obiect să fie generat din părţi sau elemente ce preexistă separat, sau să fie divizat în părţi sau elemente care să supravieţuiască diviziunii, căci oricare din aceste operaţii ar presupune ca respectivele legături dintre părţi să fie accidentale, când în realitate ele nu pot fi decât esenţiale.

17. Cititorul ar putea interveni aici cu următoarea remarcă: „Scoţând aceste consecinţe dintr-o simplă regulă de metodă, subscrii la nişte enunţuri metafizice cu bătaie lungă şi extrem de discutabile, în care nu te poţi aştepta să te urmeze cititorul“. Dar prin asta s-ar vădi că nu mi-a înţeles cum trebuie scopul. Un principiu de metodă este necesarmente provizoriu. A-l îmbrăţişa la începutul cercetărilor pe care ţi le propui ca pe o regulă inflexibilă ce trebuie urmată necondiţionat în toată varietatea posibilă de obiecte şi probleme ar fi potrivnic întregului spirit al gândirii filozofice. A gândi filozofic înseamnă, nu în ultimul rând, a-ţi revizui mereu punctul de plecare în lumina propriilor concluzii şi a nu te lăsa niciodată subjugat de vreo regulă rigidă. Eu n-am făcut aici decât să previn asupra a două asumpţii contraindicate: mai întâi, că obiectul pe care-l investighează filozofia se va dovedi a fi un sistem clasificatoriu; şi, în al doilea rând, că acest obiect se va dovedi a fi un agregat de părţi. Nici măcar nu susţin că una sau alta din aceste asumpţii nu se va dovedi finalmente corectă; ci doar că nici una nu se va dovedi finalmente corectă dacă, aşa cum pare a fi cazul în această fază a investigaţiei noastre, conceptul filozofic are într-adevăr o structură logică aparte, în care clasele-specii se suprapun. Cine porneşte într-o cercetare filozofică de la asumpţia că obiectul pe care-l investighează are fie structura unui sistem clasificatoriu, fie a unui agregat de părţi, aderă la asumpţia că aparenta suprapunere dintre clase este o iluzie. În ce mă priveşte, urmez ipoteza că ea nu este o iluzie; iar potrivit acestei ipoteze, orice filozofie care ţinteşte la a-şi concepe obiectul ca pe un sistem clasificatoriu sau ca pe un agregat de părţi îşi înţelege în mod greşit propriile scopuri şi deci şi propria natură şi propriile metode.

Note

14. Aristotel, *Perí genéseos kai phthorás* (*De generatione et corruptione*), 319 b 3. Citatul corect este următorul: œστι μ ν τÕ αÙτÕ τÕ δ ε ναι oÙ τÕ αÙτÕ – „căci lucrul ce stă la baza lor, indiferent de natura sa, este acelaşi; dar felul lor de-a fi nu e acelaşi (fiinţa lor nu e aceeaşi)“ (*n. red.*).

III
SCARA DE FORME

§ 1

Conceptul filozofic a fost discutat până aici ca şi cum, exceptând suprapunerea dintre clasele lui specifice, ar fi, în privinţa structurii, aidoma altor concepte. Însă, dacă acea suprapunere este reală, ea nu poate fi o particularitate izolată. Diferenţele dintre speciile unui concept nefilozofic sunt de aşa natură încât suprapunerea între ele este de negândit; de ce natură trebuie să fie, aşadar, diferenţele dintre speciile unui concept filozofic, pentru ca între ele să fie posibile suprapuneri?

1. Distingem diferenţele de grad de cele de natură sau calitative. Am putea începe prin a ne întreba dacă vreuna dintre acestea, luată separat, ar putea să explice suprapunerea.

Simpla diferenţă de grad nu ar putea s-o explice. Dacă toate exemplificările unui concept generic ar avea, în varii grade, unul şi acelaşi atribut şi dacă genul ar fi divizat în specii conform acestor variaţii, n-ar putea să existe suprapuneri, deoarece punctul în care o clasă specifică începe ar fi identic cu cel în care alta se termină. Exemple de acest fel sunt clasificarea cărţilor după mărime, folosită uneori de bibliotecari, sau clasificarea oamenilor după vârstă, folosită în legătură cu serviciul militar.

Pare, de altminteri, îndeobşte admis că simplele diferenţe de grad nu prezintă importanţă filozofică. Filozofii îşi pun deseori întrebarea dacă un anumit lucru posedă sau nu un anumit atribut; spre exemplu, dacă o operă de artă proastă posedă vreo frumuseţe sau e total lipsită de ea; pe când simplul grad în care este prezent un anumit atribut se consideră, de regulă, că nu ţine de sfera lor de preocupări. Ba chiar unii dintre ei consideră că atributele de care sunt în mod special interesaţi, cum ar fi frumuseţea, binele, adevărul, realitatea, nu admit grade; iar alţii, care preferă să recunoască grade în astfel de materii, nu consideră că acestea ar putea constitui, prin ele însele şi independent de orice deosebiri calitative, baza diviziunii logice a conceptelor, ci sunt de părere că diferenţele de grad au oarecare legătură cu cele calitative, astfel încât specificarea conceptului se efectuează nu după simple diferenţe de grad, ci după o combinaţie sau alta a diferenţelor de grad cu cele calitative.

2. Nici simplele diferenţe calitative nu pot să explice suprapunerea între clase. Concepte nefilozofice, cum ar fi cel de secţiune conică, pot fi specificate în acest mod, de pildă în elipsă, parabolă, hiperbolă ş.a.m.d.; dar acest tip de specificare nu poate genera clase suprapuse: elipsa trece în parabolă când unul dintre focarele ei este depărtat la infinit, dar asta nu implică o suprapunere.

Şi acesta este un lucru îndeobşte recunoscut. Conceptul de senzaţie, bunăoară, este unul de care filozofii s-au ocupat stăruitor; când însă genul senzaţie este divizat în speciile văz, auz, miros etc., deosebite între ele doar calitativ, filozofii lasă examinarea separată a acestor specii pe seama

psihologilor şi a fiziologilor. Ceea ce înseamnă că, dacă e specificată pe o bază pur calitativă, senzaţia este considerată un concept nefilozofic sau mai degrabă unul aflat într-un stadiu nefilozofic.

3. Uneori însă diferenţele calitative se află în combinaţie cu diferenţe de grad, iar în acest caz filozofii sunt mai dispuşi să le ia în considerare. Dacă distincţiile dintre diferite virtuţi, fie că e vorba de cele cardinale – cumpătarea, tăria, prudenţa şi dreptatea –, de cele teologale – credinţa, speranţa şi iubirea – sau de cele din orice alt tabel, ar fi doar moduri specifice ale bunei conduite sau ale bunei înclinaţii, diferite între ele doar calitativ, filozofii în general ar recunoaşte că includerea unei discuţii despre fiecare dintre ele într-o teorie a virtuţii ar însemna împovărarea acesteia cu detalii empirice. În schimb, dacă, aşa cum considera Platon în privinţa virtuţilor cardinale iar Sfântul Pavel în privinţa celor teologale, ele diferă una de alta şi prin grad, unele fiind mai presus decât altele pe o anumită scară, majoritatea filozofilor ar simţi, indiferent dacă ar putea să şi justifice ceea ce simt, că discutarea lor ar fi de autentic interes filozofic. Tot aşa în cazul diferitelor arte – pictura, poezia, muzica şi celelalte: dacă ele nu sunt decât întruchipări ale spiritului estetic în diferite feluri de materie, o filozofie a artei, ca distinctă de descrierea empirică a acesteia, ar prefera să le ignore; pe când dacă întruchipează acest spirit în grade diferite, aşa cum cred unii, sunt îndeobşte recunoscute ca ţinând de obiectul ei.

Se pare aşadar că, atunci când există diferenţe de grad în combinaţie cu diferenţe calitative, gândirea filozofică este mai interesată de ele decât de oricare din cele două existente separat; ceea ce ne sugerează că o astfel de combinaţie ar putea oferi răspunsul la întrebarea noastră.

4. Combinarea diferenţelor de grad cu diferenţe calitative presupune că un concept generic este specificat într-un mod mai aparte. Speciile în care el se divide se află într-o asemenea relaţie reciprocă încât fiecare nu doar întruchipează esenţa generică într-un mod specific, ci totodată întruchipează într-un grad specific un atribut variabil. Sub aspectul acelei variabile, fiecare formă specifică a conceptului diferă de celelalte în grad; iar în privinţa modului în care este specificată esenţa generică, fiecare diferă de celelalte calitativ. Într-un asemenea sistem de specificări, cele două seturi de diferenţe se află într-o astfel de conexiune încât ori de câte ori variabila, crescând sau descrescând, atinge pe scară anumite puncte critice, o formă specifică dispare şi este înlocuită de o alta. O tensiune de rupere, un punct de îngheţ, un venit minim impozabil sunt exemple de astfel de puncte critice pe câte o scară de grade, unde brusc ia fiinţă câte o nouă formă specifică. Propun să numim un astfel de sistem o scară de forme.

Este o idee ce are o lungă istorie în gândirea filozofică. Era îndrăgită de Platon, la care întâlnim o multitudine de scări sau tentative de scări ale formelor cunoaşterii: neştiinţă, opinie, cunoaştere; supoziţie, opinie, intelect, raţiune; poezie, matematică, dialectică; o scară de forme ale fiinţei, de la neant, prin cvasi-fiinţă, la fiinţa autentică; scări ale formelor plăcerii – plăceri ale trupului şi plăceri ale sufletului, acestea din urmă fiind mai cu adevărat plăceri decât cele dintâi, sau plăceri impure şi plăceri pure, sau o gradaţie de la durere, prin netulburare, la adevărata plăcere; scări de forme ale constituţiilor politice şi aşa mai departe, aproape la nesfârşit. Ceea ce e important la Platon nu este atât scara efectivă de forme prin care, într-un pasaj sau altul, expune structura câte unui concept, cât evidenta sa convingere, ce-i străbate întreaga operă, că acesta e tipul de structură pe care-l deţin conceptele filozofice.

Iar această convingere nu este ceva specific lui Platon, dimpreună cu neoplatonicienii, cu misticii creştini, cu platonicienii din Renaştere şi cu alţii care ar putea fi suspectaţi că se adapă mai mult avid decât înţelept din izvorul gândirii platoniciene. Şi Aristotel recunoaşte acelaşi tip de structură logică, de pildă atunci când distinge între „sufletele“ vegetal, animal şi uman, ca fiind trei forme de viaţă dispuse pe o scară în aşa fel încât fiecare o include pe cea precedentă adăugându-i totodată ceva nou. Locke, când clasifică principalele tipuri de cunoaştere, le numeşte în mod explicit „grade“. Leibniz a încercat să facă din ea un principiu central al metodei filozofice, vorbind de o lege a continuităţii. Kant, fie sub influenţa lui Leibniz, fie *rebus ipsis dictantibus*[15], revine întruna la ea, chiar şi cu preţul câte unei inconsecvenţe aparente sau reale, ca bunăoară în doctrina despre schematismul categoriilor, unde imaginaţia devine un intermediar între sensibilitate şi intelect, un fel de, cum el însuşi spune, m…mhma platoniciană a lumii intelectului. Pozitiviştii şi evoluţioniştii din secolul al XIX-lea au fost nu mai puţin insistenţi în credinţa lor că speciile de cunoaştere se caracterizează prin diferenţe de grad pe o scară a abstracţiei şi că formele specifice ale naturii ocupă trepte diferite pe scara evoluţiei. Într-un cuvânt, încercările de a folosi dublul criteriu al gradului şi al calităţii drept cheie a structurii conceptului filozofic sunt atât de universale, încât pare aproape cu neputinţă de studiat istoria gândirii fără a bănui că ele corespund unei caracteristici permanente a conceptelor filozofice.

5. Acest tip de structură nu este însă propriu doar conceptelor filozofice. Gheaţa, apa şi aburul alcătuiesc o scară de forme; ele diferă între ele atât în grad, ca fiind mai reci sau mai calde, cât şi calitativ, ca stări specifice diferite ale aceluiaşi corp. Gândirea ştiinţifică este familiarizată cu asemenea cazuri: tabelul periodic al elementelor, diferenţele specifice dintre tinereţe, maturitate şi bătrâneţe ş.a.m.d.

Pare să existe însă o diferenţă, sub un aspect important, între o scară de forme filozofică şi una nefilozofică. În cazul scării nefilozofice, variabila este ceva exterior esenţei generice; astfel, esenţa apei, comună formelor ei solidă, lichidă şi gazoasă, este reprezentată de formula H_2O, iar în această formulă căldura nu apare nici explicit, nici prin implicaţie. Aşa se face că, oricât de mult ar varia gradul de căldură, esenţa generică a apei rămâne neschimbată. Nu numai că cele trei forme constituie deopotrivă apă, fiecare fiind îndreptăţită la această denumire şi la tot ce implică ea; ci, chiar şi dacă această variabilă ar dispărea cu totul iar temperatura ar scădea la zero absolut, substanţa care a atins acea temperatură ar fi tot H_2O.

6. Într-o scară de forme filozofică, variabila este identică cu însăşi esenţa generică. În scările platoniciene ale formelor cunoaşterii, variabila e dată ca fiind „claritatea“ sau „adevărul“ (σαφήνεια, ¢λήθεια), care sunt caracteristici esenţiale ale cunoaşterii; în scara platoniciană a fiinţei, este realitatea; iar obiectul specific al opiniei, întru cât este inapt de a fi obiectul şi a ceva superior, este aşa pentru că nu e pe deplin real şi se caracterizează printr-o anumită nedeterminare a fiinţei, care se raportează faţă de fiinţa reală precum confuzia minţii faţă de gândirea reală; iar în scara platoniciană a formelor politice, doar cea mai înaltă merită cu adevărat numele de politică, restul fiind în diverse grade nepolitice; şi aşa mai departe pentru celelalte scări de forme întocmite de Platon.

În aceasta, repet, Platon nu este unic. Pentru Leibniz, formele cunoaşterii se diferenţiază după gradele lor de „claritate şi distincţie“; dar aici, ca şi la Platon, variabila aparţine esenţei înseşi a cunoaşterii; numind senzaţia „concepere confuză“, Leibniz o numeşte implicit cunoaştere – căci, în viziunea sa, orice cunoaştere este concepere –, atenuând însă acest enunţ printr-un epitet ce arată că

ea este cunoaştere doar într-un grad scăzut. Dintre cele trei „grade ale cunoaşterii“ ale lui Locke, doar cea mai înaltă, intuiţia, este pe de-a-ntregul cunoaştere; cea plasată cel mai jos, judecata, „nu atinge niciodată cunoaşterea, şi nici măcar gradul cel mai de jos al cunoaşterii“; iar cea mijlocie, demonstraţia, reprezintă gradul intermediar, întrucât vădeşte „câteva scântei de cunoaştere luminoasă“.[16] Corespondenţa exactă în privinţa structurii dintre această scară şi scările platoniciene ale fiinţei sau ale plăcerii este deosebit de instructivă la un filozof care nu poate fi nicidecum acuzat de tendinţe platonizante.

Exemplele menţionate aici sunt probabil suficiente spre a-l convinge pe cititor, dacă este nevoie, că există temeiuri pentru a afirma că oriunde întâlnim descrisă o scară de forme filozofică, prin contrast cu una nefilozofică, constatăm că variabila este identificată cu esenţa generică. Rezultatul acestei identificări este că orice formă, cu cât se află mai jos pe scară, cu atât este o specificare mai imperfectă sau mai inadecvată a esenţei generice, care se realizează tot mai adecvat pe măsură ce urcăm pe acea scară.

§ 2

7. Ideea de scară de forme filozofică a fost formulată în paginile precedente doar ca fiind una ce se întâlneşte în mod repetat în istoria gândirii. Rămâne să ne întrebăm dacă numeroşii filozofi care au folosit această idee în chip de cheie a structurii conceptului filozofic au avut sau nu dreptate să o folosească aşa. Primul pas către un răspuns la această întrebare trebuie să constea în relevarea câtorva dificultăţi evidente.

Ideea unei scări de forme este destul de uşor de acceptat când esenţa generică este un lucru, iar variabila un altul; pentru că în acest caz fiecare formă specifică este în mod complet, şi deopotrivă cu toate celelalte, o întruchipare a esenţei generice şi, ca atare, o specie reală a acelui gen. Dacă însă variabila şi esenţa generică sunt identice, ideea conţine un element de paradox; pentru că formele inferioare de pe scară nu sunt, decât într-o măsură relativ scăzută – dacă în general sunt –, specii ale respectivului gen; şi cum pare evident că un concept dat trebuie ori să fie, ori să nu fie o specie a unui gen dat, şi că aceasta nu este o relaţie ce admite grade, pare imposibil de înlăturat dilema potrivit căreia, ori aceste forme inferioare sunt specii ale genului cu pricina, în care caz sunt pe deplin specii ale lui, ori nu sunt pe deplin specii ale lui, caz în care nu sunt specii ale lui în nici un grad. În ambele cazuri, ideea unei scări de forme a căror variabilă este identică cu esenţa generică ne apare compromisă, condamnată ca un hăţiş de contradicţii, un coşmar al logicianului.

Există critici care, în pofida evidenţei lor aparente, nu pot fi acceptate fără preget. Cea de care vorbim este în aşa măsură la îndemâna oricărui începător, după ce acesta va fi citit primele câteva capitole ale unui manual de logică, încât ni se sugerează în mod irezistibil întrebarea: ce este mai probabil – ca Platon, Aristotel, Leibniz, Locke şi ceilalţi filozofi care au utilizat ideea să fi comis toţi, printr-o bizară coincidenţă, o greşeală elementară, sau ca respectiva critică să izvorască dintr-o neînţelegere? Iar dacă acest răspuns nu-l impresionează pe critic, îl invităm să se întrebe dacă nu cumva critica sa porneşte de la asumpţia că doctrinele privitoare la structura conceptului expuse în manualele de logică elementare trebuie acceptate fără ezitare şi aplicate fără modificări ca principii ale metodei filozofice; pe când asumpţia pe care în capitolul precedent am convenit s-o facem era că, în aplicarea lor la filozofie, acele doctrine ar putea să necesite oarece modificări. Dacă e să

respectăm, aşadar, cele convenite, această critică ar trebui considerată neavenită; deocamdată o putem totuşi lăsa deoparte, spre a ne ocupa mai întâi de o a doua dificultate, mai presantă.

8. E vorba de întrebarea dacă ideea scării de forme, aşa cum a fost formulată până aici, este în măsură să explice suprapunerea dintre speciile unui gen filozofic. Răspunsul e afirmativ dacă aceste specii îşi sunt opuse, şi negativ dacă sunt doar distincte. Dacă acţiunile, de pildă, sunt împărţite în speciile opuse de bune şi rele, aceşti termeni prin ei înşişi vor fi capetele infinit şi zero ale unei scări de forme, iar formele intermediare se vor împărtăşi din cei doi opuşi, fiecare fiind bună într-un anumit grad şi totodată rea într-un anumit grad în măsura în care nu este mai bună; astfel că în toate cazurile intermediare va exista o suprapunere între bine şi rău, iar singurele cazuri lăsate în porţiunile din afara suprapunerii vor fi purele abstracţii de bine şi rău ca atare, admiţând că le putem concepe. Cele intermediare, dimpotrivă, fiind determinate fiecare prin câte o combinaţie unică a extremelor, vor fi necesarmente reciproc exclusive: unde una începe, următoarea sfârşeşte.

Suprapunerea sau coincidenţa opuşilor nu are nimic paradoxal şi nimic ce ar fi specific filozofiei. Apa, la o temperatură dată, este caldă în măsura în care atinge respectiva temperatură, şi este rece în măsura în care nu atinge mai mult decât acea temperatură; oriunde există o scară gradată, există şi coexistenţă a opuşilor în fiecare punct al scării. Numai că, în cazul special al conceptelor filozofice, suprapunerea opuşilor are o consecinţă curioasă.

9. Un concept poate fi specificat fie prin opunere, ca atunci când acţiunile sunt divizate în bune şi rele, fie prin distingere, ca atunci când acţiunile sunt divizate în drepte, generoase, curajoase ş.a.m.d. Dacă, aşa cum am presupus în capitolul precedent, suprapunerea este caracteristică conceptelor filozofice şi dacă speciile opuse se suprapun, pe când cele distincte nu, urmează că speciile filozofice sunt totdeauna opuse unele altora, niciodată distincte. Ca atare, într-o scară de forme, extremele, fiind în raport de opoziţie, sunt specii filozofice ale conceptului generic; intermediarele, fiind legate între ele prin distincţie, sunt specii nefilozofice. Speciile opuse, precum bine şi rău, vor aparţine aşadar stadiului filozofic al genului lor şi vor furniza un obiect potrivit gândirii filozofice, pe când speciile distincte, precum drept, generos şi curajos, vor aparţine stadiului său nefilozofic şi vor trebui alungate din filozofie în vreo altă sferă a gândirii.

Ajungem astfel la o regulă simplă şi clară a metodei filozofice: dat fiind că specificarea filozofică are loc în termeni opuşi iar cea nefilozofică în termeni distincţi, orice distincţii întâlnite în obiectul filozofiei trebuie ori alungate ca fiind străine de sfera filozofiei, ori, dacă nu, interpretate astfel încât să se vădească a fi cazuri de opoziţie. Nu-i suficient să se arate că aceste distincţii conţin în ele însele un element sau aspect de opoziţie, căci asta nu le va salva; elementul distincţiei trebuie complet eliminat, nelăsând să subziste decât opoziţia pură.

10. Anumite consecinţe ale acestei reguli sunt lesne de prevăzut. În primul rând, devine dispensabilă ideea stânjenitoare a unei scări de forme în care variabila este identică cu esenţa generică; pentru că într-o asemenea scară intermediarele sunt eliminate, păstrându-se doar extremele. În felul acesta, toate acele verigi de legătură pe care filozofii le-au interpolat din când în când între opuşi pot şi trebuie să fie suprimate, nu doar ca nişte complicaţii superflue, ci ca nişte erori efective. Acei crepusculari termeni terţi care figurează în scările platoniciene (elementul înflăcărat al sufletului, situat între raţiune şi pasiuni; netulburarea, situată între plăcere şi durere; tărâmul intermediar în care lucrurile plutesc între fiinţă şi nefiinţă; imaginaţia care leagă sensibilitatea de

intelect în schematismul kantian – şi aşa mai departe, până la alambicatele înlănţuiri ale dialecticii hegeliene), toate acestea pot fi eliminate prin simplificare până când fiecare concept filozofic se va înfăţişa curăţat şi despuiat, ca un gen specificat în opuşi puri, ale căror grade de realizare, supuse variaţiei inverse, diferă între ele doar empiric.

11. În al doilea rând, aceeaşi regulă se va aplica şi relaţiei dintre orice concept filozofic şi oricare altul. Odată dispărute toate distincţiile, nici distincţia dintre acestea nu poate subzista. Nu mai există o problemă sau un grup de probleme în logică, una (unul) în etică ş.a.m.d., deoarece caracteristicile prin care fiecare din acestea se delimitează de rest sunt exemple de distincţii şi, ca atare, străine de filozofie; încât nu rămâne nimic în afară de o singură pereche de opuşi, simpla idee abstractă de termeni opuşi, care nu au o natură particulară şi un nume particular – deoarece orice nume le-am da, precum „unu şi multiplu“, „subiect şi obiect“ etc., ar fi împrumutat din sfera nefilozofică a distincţiei – şi care se ciocnesc veşnic între ei într-un vid.

Prima din aceste consecinţe pare, de bună seamă, atrăgătoare. Ea înseamnă că filozofia este îndreptăţită să se descotorosească de toate distincţiile, întrucât sunt doar empirice, şi că este liberă să se autosimplifice după voie, alungând într-o sferă nefilozofică, numită istorie, ştiinţă sau altcum, toate conceptele de care nu doreşte să se ocupe, spre a se concentra cu energie sporită asupra problemelor sale cardinale. Dar prima consecinţă conduce inevitabil la cea de-a doua. Acelaşi criteriu care începe prin a înlătura nişte obstacole continuă în mod necesar prin a scoate din discuţie anumite lucruri esenţiale. Pas cu pas, întreg obiectul filozofiei este eliminat şi fiecare din problemele ei este redusă la o simplă variantă empirică a unei unice probleme, cea a opuşilor, care însă nu reprezintă o problemă, dat fiind că a fost soluţionată; iar toate variantele ei empirice pot fi rezolvate, dacă asta se cheamă rezolvare, prin repetarea mecanică a formulei acestei soluţii primite de-a gata.

12. Unora şi aceasta ar putea să le pară o perspectivă atrăgătoare, aşa că să trecem la o a treia consecinţă. Scara de forme filozofică a fost descompusă într-o relaţie filozofică şi una nefilozofică, prima având loc între opuşi, iar cea de-a doua între distincte. Dar aceeaşi analiză se va aplica şi unei scări de forme nefilozofice. Şi aici se găsesc opuşi, precum caldul şi recele, şi specii distincte precum gheaţa, apa şi vaporii; dacă specificarea în opuşi este însemnul unui concept filozofic, caldul şi recele cu genul lor „temperatură“ sunt obiect de studiu pentru filozofie; iar teoria căldurii devine un domeniu pe care fizicianul trebuie să-l transfere filozofului, deşi poate păstra pentru sine diferenţele specifice dintre gheaţă, apă şi vapori.

Nimeni nu cred că ar saluta o astfel de propunere. Totuşi, ea nu poate fi refuzată dacă opoziţia este principiul specificării filozofice iar distincţia al celei nefilozofice; şi nu o poate refuza nimeni care, de pildă, vrea să limiteze obiectul esteticii la opoziţia dintre frumuseţe şi urâţenie, lăsând toate gradele sau felurile de frumuseţe pe seama gândirii empirice, sau – ceea ce urmează logic de aici – să restrângă travaliul filozofiei la expunerea unei unice ciocniri între opuşi, repetată la nesfârşit în nesfârşite avataruri istorice.

13. Consecinţa despre care vorbim poate părea îndeajuns de alarmantă pentru a-l convinge pe cititor că în raţionamentul nostru s-a strecurat o greşeală. Alarma nu este însă cel mai bun motiv pentru a respinge o argumentare filozofică; e mai bine să continuăm pe firul ei câtă vreme vreun obstacol de neînlăturat nu ne va sili să o părăsim. Să considerăm, aşadar, că raţionamentul ne-a condus la o dilemă. Relaţia însăşi dintre specificarea filozofică prin termeni opuşi şi specificarea

nefilozofică prin termeni distincţi este oare un caz de distincţie, sau unul de opoziţie? Dacă este unul de distincţie, atunci specificarea în general este un concept nefilozofic, pentru că e specificat potrivit unui principiu nefilozofic; ceea ce ar însemna că încercarea de a susţine un dualism între gândirea filozofică şi cea nefilozofică a sfârşit prin a absorbi conceptul de gândire filozofică într-un sistem de gândire nefilozofică, unde în mod necesar caracteristicile ei proprii dispar. Dacă însă este un caz de opoziţie, orice concept e într-o anumită măsură filozofic şi într-o anumită măsură nefilozofic, fiind astfel cu neputinţă plasarea unui concept particular în una din aceste categorii sau în cealaltă; logica filozofică în calitate de logică a opuşilor a triumfat asupra logicii nefilozofice ca logică a distinţiilor, iar odată cu acest triumf a nimicit însăşi distincţia dintre ea însăşi şi opusa ei.

Aşadar, dacă este acceptat indiferent care dintre „coarnele“ dilemei, dualismul gândire filozofică – gândire nefilozofică dispare prin absorbirea uneia din ele în cealaltă; la un rezultat la fel de dezastruos duce însă şi încercarea de a ne strecura printre coarnele menţionatei dileme. Dacă relaţia însăşi dintre opoziţie şi distincţie nu este nici simplă opoziţie, nici simplă distincţie, ci ambele deodată, sau (ceea ce revine la acelaşi lucru) un fel de al treilea lucru, intermediar între ele, tocmai faptul acesta arată că dualismul a fost o eroare, de vreme ce s-a găsit un al treilea termen; şi devine de neocolit întrebarea dacă specificarea filozofică se realizează într-adevăr prin pură opoziţie, şi nu cumva potrivit acestui nou-descoperit al treilea principiu.

Această întrebare va trebui neapărat examinată îndeaproape ceva mai încolo. Deocamdată, dilema a condus raţionamentul nostru într-un impas. Am elaborat o schiţă preliminară a ideii de scară de forme; ea ne-a purtat tot mai adânc într-un hăţiş de paradoxuri, aducându-ne până la urmă într-un loc din care nu se mai poate înainta decât cu preţul abandonării presupoziţiilor cu care am lucrat tot timpul; cel mai bine e, aşadar, să reluăm raţionamentul de la început, spre a vedea unde am făcut primul pas greşit.

§ 3

14. La ideea preliminară a scării de forme s-a ajuns prin combinarea diferenţelor de grad cu diferenţele calitative. A reveni la început înseamnă, aşadar, a reconsidera înţelesurile acestor două tipuri de diferenţe. Specificarea filozofică, s-a sugerat, se vădeşte a le combina; dar ce sunt ele înainte de a fi combinate? Există vreo deosebire de sens între două accepţiuni ale termenului „grad“, în filozofie şi, respectiv, în alte domenii?

Diferenţe de grad se întâlnesc atât la conceptele filozofice, cât şi la cele nefilozofice. Despre o persoană sau o acţiune spunem că este mai bună decât o alta, iar despre un corp că este mai cald decât un altul. Între aceste două exemple există cel puţin următoarea deosebire: căldura unui corp poate fi măsurată, pe când bunătatea unei persoane sau a unei fapte nu poate fi măsurată. La fel de imposibil este de măsurat gradul de frumuseţe, de adevăr, de plăcere sau gradul oricărei alte calităţi semnificate de un concept filozofic.

Lucrul acesta este uneori negat; cred însă că nu l-ar nega nimeni care sesizează deosebirea dintre a măsura un lucru şi a-i estima mărimea fără a o măsura. Uitându-mă la două cărţi pe care le am în faţă, estimez înălţimea lor relativă şi spun că una e de două ori mai înaltă decât cealaltă; dar această operaţie, care nu-i totuna cu măsurarea, este potrivit opiniei generale singura care se poate efectua în cazul plăcerilor şi al bunurilor. Când măsor cele două cărţi, constat că una are patruzeci şi doi de

centimetri înălţime, iar cealaltă, douăzeci de centimetri, astfel că raportul dintre înălţimile lor nu este de doi la unu, ci de doi şi o zecime la unu. Dacă cineva îmi spune că un anumit lucru este de două ori mai plăcut decât cutare altul, dar ezită să distingă între prezenţa sau absenţa zecimii excedentare, îmi dau seama că nu a măsurat, ci cel mult a estimat; spun „cel mult“ întrucât este oricând posibil ca el nici să nu fi măsurat, nici să nu fi estimat, ci doar să fi folosit nişte termeni cantitativi spre a exprima metaforic ceva ce, ca atare, nu este cantitativ.

Mărturisita lipsă de acurateţe a pretinselor măsurători ale binelui, plăcerii ş.a.m.d. este uneori scuzată pe motiv că orice măsurare este aproximativă. Însă lipsa de acurateţe a măsurării veritabile este cuprinsă într-o marjă de eroare cunoscută, care, chiar şi în cazul măsurătorilor celor mai sumare, se plasează sub 1%; iar până la această marjă, când se afirmă, de pildă, despre cartea mea mai mare că în limitele unei cincimi de centimetru are peste sau mai puţin de patruzeci şi doi de centimetri, enunţurile noastre bazate pe măsurare sunt riguros exacte. Când aceste două condiţii – marja de eroare cunoscută şi siguranţă totală în privinţa cifrelor noastre între aceste limite – nu sunt întrunite, nu există măsurare. În cazul aşa-ziselor măsurători ale plăcerii, binelui ş.a.m.d., nici măcar nu se încearcă satisfacerea lor.

Această obiecţie este depăşită doar atunci când, aşa cum se întâmplă în laboratorul de psihologie, estimările cantitative sunt înlocuite cu veritabile măsurători instrumentale. Dar, în acest caz, ceea ce se măsoară nu este plăcerea sau altele asemenea, ci anumite funcţii fiziologice a căror intensificare corespunde în linii mari unei intensificări a plăcerii sau a altor trăiri de acest fel. A spune că plăcerea se pretează la măsurare prin astfel de mijloace înseamnă, aşadar, a confunda plăcerea cu aceste procese fiziologice care se petrec concomitent cu ea.

15. Urmează că, de fapt, nu măsurăm şi nu putem măsura aceste diferenţe; se poate totuşi susţine că limbajul cantitativ ce li se aplică uneori, deşi nu poate reprezenta măsurări, poate reprezenta estimări cantitative mai degrabă decât o expresie metaforică a ceva diferit; căci, s-ar putea argumenta, aceste lucruri trebuie negreşit să fie în principiu măsurabile, dat find că orice excede un alt lucru trebuie să-l exceadă cu o câtime anumită şi deci măsurabilă.

Trec peste dificultatea de a înţelege cum de e posibil ca gradele de plăcere să fie măsurabile în principiu, iar în practică nu. Admit că aşa ceva se poate spune despre diametrul Soarelui, deoarece acesta ne este inaccesibil; însă dacă un om îşi poate măsura propriul craniu, dar nu şi simţămintele, consider că asta ţine doar de faptul că simţămintele ca atare nu se pretează la măsurare. Mai important este însă de arătat că pretinsul criteriu al acestei măsurabilităţi este criticabil.

Căldura aşa cum o cunoaşte fizicianul admite diferenţe de grad; prin urmare, şi căldura ca senzaţie trupească admite astfel de diferenţe. În cazul căldurii fizice, excesul este o cantitate determinată: putem ridica temperatura unui litru de apă de la atât la atât adăugându-i o anumită cantitate de căldură. Nu la fel stau lucrurile în cazul senzaţiei de căldură; nu putem adăuga unei călduri moderate o senzaţie un pic mai călduţă şi să producem astfel o senzaţie de mai cald. O senzaţie intensă poate fi produsă printr-o sumă de mici stimuli, dintre care fiecare, luat separat, ar fi produs o senzaţie mai puţin intensă; dar acea senzaţie intensă nu este ea însăşi suma acestor senzaţii mai puţin intense; căci unde există ea, acestea pur şi simplu nu există.

Pe măsură ce-mi apropii mâna de foc, simt cum ea devine mai caldă; dar orice creştere a căldurii pe care o simt este deopotrivă şi o schimbare calitativă a senzaţiei pe care o am; de la o senzaţie abia

perceptibilă, prin una neîndoielnică, ea trece la o căldură bine determinată, mai întâi plăcută, apoi vag dureroasă, apoi acut dureroasă; un anumit grad de căldură mă calmează, altul mă irită, un al treilea îmi pricinuieşte durere. Pot detecta tot atâtea diferenţe calitative câte diferenţe de grad detectez; iar acestea nu sunt două seturi de diferenţe, ci unul singur. Le pot numi, dacă vreau, diferenţe de grad, dar atunci folosesc cuvântul „grad" într-un sens special, sens în care diferenţele de grad nu doar produc, ci realmente sunt, diferenţe calitative.

Aceasta se aplică tuturor diferenţelor de grad dintre specificările unui concept filozofic. Ele nu sunt niciodată simple diferenţe de grad de care se pot lega o serie de diferenţe calitative; ci sunt diferenţe de un tip aparte, care înseamnă deopotrivă diferenţe de grad şi calitative. Acesta e motivul pentru care nu pot fi măsurate, căci măsurarea se aplică doar purelor diferenţe de grad; şi aceasta e baza reală a distincţiei dintre o scară de forme filozofică şi una nefilozofică: într-o scară nefilozofică există diferenţe de grad şi, coordonate cu ele, diferenţe calitative, pe când în una filozofică există un unic set de diferenţe având acest dublu caracter aparte.

Spun „aparte", dar este un tip de diferenţă întru totul familiar simţului comun, care, aici ca şi aiurea, cunoaşte atât stadiul nefilozofic al conceptului, cât şi pe cel filozofic, încât, vorbind despre grade de înrudire şi afinitate, despre pedeapsa capitală şi pedepse de alte grade, despre nobilime, mica aristocraţie şi despre alte grade din structura societăţii, despre grade universitare, grade de comparaţie în gramatică etc., recunoaşte contopiri efective ale diferenţelor de grad, în sensul mai îngust sau nefilozofic, cu diferenţe calitative.

16. Că în obiectul reflecţiei filozofice există în mod necesar o atare contopire – ca deosebită de simpla combinare – a diferenţei de grad cu cea calitativă, aceasta decurge din principiul claselor suprapuse. Diferenţele de grad şi cele calitative sunt două specii ale genului diferenţă, iar în cazul conceptelor filozofice ele se suprapun cu necesitate spre a forma un tip de diferenţă care împrumută din natura amândurora. În loc de două tipuri de diferenţă, cum întâlnim la formele apei – una în gradul de căldură, care este măsurabilă, cealaltă în particularitatea structurii fizice, care dă naştere la specificări reciproc exclusive coordonate cu gradele de căldură –, din asumpţia noastră fundamentală decurge că în specificările unui concept filozofic există negreşit întotdeauna un singur tip de diferenţă – o diferenţă de grad, dar nu măsurabilă, şi o diferenţă calitativă, dar nesusceptibilă de dispunere în specii negradate; altfel spus, o diferenţă între varii forme în care este întruchipată esenţa generică, diferenţă ce este totodată una privitoare la gradul de întruchipare a ei în aceste forme.

17. Pe lângă diferenţa de grad şi diferenţa calitativă, trebuie să ne ocupăm şi de o altă pereche de termeni – opoziţia şi distincţia – înainte de a reveni la subiectul nostru principal. Potrivit asumpţiei cu care am lucrat până aici, conceptele se pot raporta între ele în unul sau altul dintre aceste două moduri, iar încercarea noastră de a explica diferenţa dintre specificarea nefilozofică şi cea filozofică pe baza acestei asumpţii s-a dovedit infructuoasă; se impune, aşadar, să reconsiderăm acea asumpţie.

În stadiul ei nefilozofic, opoziţia este o relaţie ce subzistă între un termen pozitiv şi propria lui negaţie sau absenţă. Recele sau frigul, în accepţiunea fizicianului, este lipsa căldurii, aşadar nimic altceva decât un nume pentru faptul că într-un corp dat nu mai e prezentă deloc căldură; la capătul zero al scării, el este o denumire a lipsei totale de căldură. Dar recele sau frigul pe care-l simţim nu este simpla lipsă a căldurii aşa cum o simţim, ci este o altă senzaţie, cu un caracter pozitiv propriu; iar acestea sunt două senzaţii nu doar distincte, ci opuse. Relaţia dintre recele sau frigul fizic şi

căldura fizică a cărei negaţie este el o voi numi pură sau simplă opoziţie; relaţia dintre recele sau frigul simţit şi căldura simţită este deopotrivă opoziţie şi distincţie, acestea două fiind contopite într-o unică relaţie.

Aceeaşi constatare este valabilă pentru relaţia dintre bun şi rău. A numi rău un om nu înseamnă doar a spune că el săvârşeşte mai puţine fapte bune, sau fapte mai puţin bune ca grad şi calitate decât un altul, pe care-l numim bun; ci înseamnă a spune că săvârşeşte fapte pozitiv rele. Ceea ce e rău este, aşadar, distinct de ceea ce e bun şi totodată opus acestuia. Iar aceeaşi relaţie se regăseşte şi între adevăr şi eroare, frumuseţe şi urâţenie, ca şi la toate perechile de opuşi care figurează în gândirea filozofică. Putem spune în general că tipul de opoziţie existent între termeni filozofici este deopotrivă de opoziţie şi de distincţie şi că subzistă între termeni ce au fiecare un caracter propriu determinat, şi totuşi formează împreună o veritabilă pereche de opuşi.

18. Lucrul acesta putea fi şi el anticipat examinând consecinţele asumpţiei noastre iniţiale. Distincţia şi opoziţia sunt două specii de relaţie; iar unde termenul „relaţie“ este aplicat la obiecte cu caracter filozofic, el dobândeşte coloritul special propriu conceptelor filozofice, adică, potrivit asumpţiei noastre, denotă un concept generic ale cărui clase specifice se suprapun. Prin urmare, în gândirea filozofică distincţia şi opoziţia se vor combina cu necesitate într-un tip de relaţie de un fel aparte, care nu este nici doar distincţie, nici doar opoziţie, ci întruneşte ambele aceste caractere; o relaţie ce subzistă între termeni ce sunt opuşi şi totodată distincţi.

19. Să rezumăm. Diferenţele de grad şi cele calitative, care în gândirea nefilozofică pot fi despărţite între ele, în gândirea filozofică sunt contopite într-un nou tip de diferenţă, ce întruneşte caracteristicile amândurora. Distincţia şi opoziţia, care sunt în gândirea nefilozofică două feluri de relaţie ce se exclud, în filozofie se îmbină într-una singură, astfel încât ceea ce la prima vedere pare o simplă opoziţie – adică relaţia dintre un termen şi absenţa lui – se dovedeşte a fi deopotrivă o distincţie între doi termeni, şi viceversa.

Ţinând minte aceste consideraţii, ne putem întoarce la ideea scării de forme, reinterpretând-o şi întrebându-ne dacă astfel reinterpretată ar putea fi debarasată de cele două defecte pe care le-am identificat în schiţa iniţială a acestei idei: anume, implicaţia că speciile unui gen pot întruchipa esenţa generică în grade variabile, deşi pare evident că oricare dintre formele specifice trebuie să o întruchipeze integral.

§ 4

20. Dacă în gândirea filozofică orice diferenţă calitativă este totodată o diferenţă de grad, specificările unui concept filozofic formează cu necesitate o scară; iar pe această scară esenţa lor comună va fi cu necesitate realizată diferenţiat atât ca grad, cât şi calitativ. Identificarea variabilei cu esenţa generică nu este, aşadar, o confuzie, ci o consecinţă necesară a caracteristicilor speciale ale gândirii filozofice.

Dacă acum, din această perspectivă, reluăm exemplele de scări de forme filozofice, vom recunoaşte, de bună seamă, că identificarea variabilei cu esenţa generică pierde orice aparenţă de paradox în lumina menţionatei fuziuni a diferenţelor de grad cu diferenţele calitative; şi vom înţelege că acea aparenţă de paradox s-a ivit pentru că am încercat să impunem faptelor de gândire filozofică

o interpretare în care termenii „diferenţă de grad“ şi „diferenţă calitativă“ aveau accepţiunile speciale ce li se dau în contexte nefilozofice.

21. Când o operă de artă este mai frumoasă decât o alta, nu-i nevoie de prea multă subtilitate de gândire spre a sesiza că ea este frumoasă într-un mod diferit; că ea nu doar o depăşeşte pe cealaltă, deoarece aceasta îşi are propriul său fel de frumuseţe şi poate fi întrecută doar de una ce întruchipează o frumuseţe de un fel superior. Nu este, aşadar, întru totul adevărat că există grade de frumuseţe, dacă prin asta se înţelege că frumuseţile diferă între ele nu calitativ, ci doar ca grad. Nu este adevărat nici că astfel de grade nu există, dacă prin asta se înţelege că felurile de frumuseţe sunt perfecte fiecare în propriul său fel; căci ele diferă între ele atât ca grad, cât şi ca fel, astfel încât, spre exemplu, frumuseţea unei epigrame comice, oricât ar fi de desăvârşită, nu este doar frumuseţea unui lucru mic în comparaţie cu *Iliada*, ci este deopotrivă o frumuseţe mai mică şi o frumuseţe de un fel diferit.

Acelaşi lucru este valabil pentru plăcere, bine şi alte concepte ce ţin de sfera filozofiei. Privite în grabă, ele pot părea că ascultă de regulile tradiţionale ale specificării, modificate prin suprapunerea între clase; examinate mai îndeaproape, ele vădesc întotdeauna menţionata fuziune caracteristică a diferenţelor în grad cu diferenţe de natură.

22. Când se fac încercări nu doar de a diferenţia clase de lucruri bune, ci şi de a distinge feluri ale binelui, se constată permanent că unele din aceste feluri sunt întruchipări mai adevărate ale binelui decât altele. Astfel, dacă virtutea, cunoaşterea şi plăcerea sunt considerate a fi trei lucruri dintre care fiecare este bun în propriul său fel, pare clar că plăcerea, oricât ar fi de intensă şi de durabilă, aparţine unui ordin de bunuri inferior în comparaţie cu virtutea; inferior, adică, în privinţa binelui.[17] Un rezultat similar se obţine când conceptul de bine este divizat în alte moduri: de exemplu, când se distinge între lucruri bune în sine şi lucruri bune relativ la ceva, sau între acţiuni moralmente bune şi acţiuni bune utilitar. Pare imposibil să se recunoască o veritabilă diferenţă de natură fără a se recunoaşte totodată că în ele binele este prezent în grade diferite.

23. Plăcerea este unul din felurile binelui, dar considerat îndeobşte unul inferior. Din acest motiv unii chiar pregetă să o considere un bine; o astfel de optică nu se susţine, totuşi, dacă a fost corect înţeleasă ideea de scară de forme. Conceptul de plăcere nu este doar o formă specifică pe o atare scară; ci, ca gen, şi ea însăşi se divide în specii în acelaşi mod. Diferitele plăceri se deosebesc între ele nu doar, cum susţinea Bentham, prin durată şi intensitate (celelalte „dimensiuni“ de care vorbeşte el pot fi ignorate, întrucât se referă la altceva decât la valoarea intrinsecă a unei plăceri sau alteia). Ci, după cum a arătat John Stuart Mill, ele se deosebesc şi sub aspectul „calităţii“, iar prin aceasta el nu înţelegea binele moral sau vreo altă calitate diferită de plăcerea propriu-zisă, ci calitatea „plăcerii ca atare“, care admite diferenţe ce sunt deopotrivă de grad şi de natură. Criteriul plăcerii era cel potrivit căruia Mill considera că e mai bine să fii un Socrate nemulţumit decât un neghiob satisfăcut; plăcerile lui Socrate, chiar dacă potrivit testelor cantitative ale lui Bentham sunt inferioare, sunt superioare calitativ, astfel încât merită numele de plăcere într-un sens în care cele ale neghiobului nu-l merită. Mill susţinea de fapt că plăcerile alcătuiesc o scară în care cele superioare sunt mai plăcute decât cele inferioare; ceea ce e perfect adevărat, în pofida faptului – nesesizat de Mill – că năruie proiectul unui calcul hedonist.

24. Conceptul unui tip de diferenţă care este deopotrivă o diferenţă de grad şi una de natură eliberează gândirea filozofică de o serie de erori ce pot fi distribuite în două grupuri.

Întrucât s-a admis că în perimetrul filozofiei există diferenţe de grad, uneori se presupune că acestea seamănă cu diferenţele de grad întâlnite la un concept nefilozofic precum cel de căldură din fizică: anume, că ele sunt diferenţe de grad pur şi simplu şi ca atare susceptibile de măsurare şi calcul. Din această eroare izvorăsc toate încercările de a trata matematic obiecte filozofice precum plăcerile, bunurile etc.; încercări eşuate de fiecare dată, în aşa măsură încât, probabil, eventuala tentaţie de a le mai face s-ar datora doar temerii de a nu cădea în eroarea opusă. Aceasta ar consta în a presupune că, deoarece speciile unui gen filozofic diferă calitativ, între ele nu există diferenţe de grad; de unde ar urma că toate plăcerile sunt egal de plăcute, toate lucrurile sau faptele bune sunt egal de bune, toate lucrurile frumoase sunt la fel de frumoase ş.a.m.d. Aceste două erori ar putea fi numite sofismul calculului, respectiv al indiferenţei; ele reprezintă cele două „coarne“ ale dilemei bazate pe falsa disjuncţie potrivit căreia o diferenţă de grad nu poate fi totodată o diferenţă de natură (falsa disjuncţie între grad şi natură).

Aici, cum se întâmplă deseori cu dilemele, e posibil ca victima să se împungă succesiv în ambele „coarne“. E posibil ca, mai întâi, comiţând sofismul indiferenţei, ea să susţină că şotronul e la fel de bun ca poezia; iar mai apoi, spre a îndrepta balanţa adoptând sofismul calculului, să încerce a reprezenta acele diferenţe de grad pe care iniţial le-a ignorat, printr-un calcul ce operează adunări ale acestor unităţi indiferente.

§ 5

Nu mai puţin importante sunt modificările pe care le introduce în ideea scării de forme fuziunea distincţiei cu opoziţia.

25. În schiţa provizorie a acestei idei, scara consta din extreme, opuse una alteia şi reprezentând valorile zero şi infinit ale variabilei, şi din treptele intermediare, reprezentând diferite grade ale combinării lor inverse. Dacă însă variabila este identică cu esenţa generică, capătul zero nu face parte din scară, pentru că în el esenţa generică este total absentă. Capătul de jos al scării se află, deci, nu în punctul zero, ci în punctul unu, care marchează realizarea minimă a esenţei generice.

Aceasta ar părea să implice că, de vreme ce scara nu cuprinde un opus absolut al esenţei generice, opoziţia ca element în structura logică a scării dispare, iar scara constă integral din elemente distincte. Asta nu se poate întâmpla însă dacă în asemenea scări există o fuziune a distincţiei cu opoziţia; iar o examinare mai atentă ne va arăta că într-adevăr nu se întâmplă.

26. Membrul cel mai de jos al scării, realizarea minimă a esenţei generice, este deja o oarecare realizare a acestei esenţe, distinctă de alte realizări ale ei; dar, fiind cazul-limită, el constituie o extremă şi deci un opus faţă de tot restul scării. Astfel, dacă încercăm să ne facem o idee despre răul pur, neatenuat, constatăm că, dacă prin asta înţelegem absenţa totală a binelui – un zero pe scara binelui –, nu numai că nu există exemple reale pentru o asemenea idee, dar că nici măcar nu o putem concepe limpede. Sintagma respectivă, oricât de utilă ar fi ca expresie a aversiunii, nu desemnează vreun fapt sau vreun gând. Un caz real sau o noţiune reală de rău extrem ar fi reprezentat/reprezentată de o faptă sau o fire care, oricât ar fi de rea, nu-i niciodată total lipsită de bunătate, ci posedă o

bunătate de un grad extrem de jos şi de o natură extrem de joasă. Aici ne aflăm pe scara binelui nu la punctul zero, ci la punctul unu.

27. Acest caz minim de bunătate se raportează cu siguranţă, întrucât e un caz de bunătate, la alte cazuri prin distincţie; dar întrucât e un caz extrem de jos ca grad şi ca natură, el se raportează la alte cazuri şi prin opoziţie, ca un caz de negaţie sau privaţie a binelui şi de prezenţă a ceva ostil acestuia. Nu e ceva a cărui natură morală, în măsura în care posedă una, este integral bunătate, aşa cum temperatura unui corp foarte rece este integral căldură, n-are a face cât de puţină. Firea sau fapta care posedă un grad şi fel de bunătate extrem de scăzute nu este mai puţin reală decât firea sau fapta la care acestea sunt mai înalte; ea face ceva, sau este ceva, nu mai puţin determinat, iar acest ceva are o calitate morală ce nu e descrisă complet spunând că este un bine de un fel deplorabil; e necesar să mergem mai departe, numindu-l în chip pozitiv rău, adică opusul binelui.

O astfel de fire sau o astfel de faptă nu posedă, totuşi, două atribute distincte, bunătatea şi răutatea, puţin din una şi mult din cealaltă. Răutatea sa nu este altceva decât gradul şi felul său inferioare de bunătate, gândite ca opusul gradelor şi felurilor superioare. Privit doar în sine, chiar şi acest caz minim de bunătate este bun. Nu există nelegiuire sau viciu care să nu i se pară bune individului care le dă curs – bune înăuntrul propriilor lui limite şi în modul special în care binele i se îmbie pe moment celui în cauză; nu există eroare atât de flagrantă încât persoana care cade în ea să nu o considere, până una alta, un adevăr; nici operă de artă de un prost-gust atât de strident încât să nu poată fi în nici un chip considerată frumoasă. Oamenii care acceptă şi admiră astfel de lucruri se înşală, dar nu se înşală *pur şi simplu*; punându-ne în locul lor, ne putem da seama că o persoană mulţumită cu un grad şi fel de bunătate, adevăr sau frumuseţe atât de scăzute primeşte în aceste cazuri ceea ce cere, înşelându-se doar întrucât crede că bunătatea, adevărul sau frumuseţea nu cuprind mai mult de atât. Viciul realizează cu adevărat şi ceva bun: alinarea durerii, camaraderia sau un sentiment de eliberare. Eroarea realmente adăposteşte şi un dram de adevăr, iar opera de artă proastă cuprinde realmente o doză de frumuseţe.

Toate acestea sunt adevărate când cazul minimal este privit în el însuşi. Când este privit însă în relaţie cu cazuri superioare, totul se schimbă. Plăcerea în sine, atâta câtă e, este bună; dacă însă căutarea plăcerii este comparată cu îndeplinirea datoriei, ea devine, prin comparaţie, nu doar mai puţin bună, ci pozitiv rea. Cazul cel mai de jos din scară, când e comparat cu cel imediat superior, nu numai că-şi pierde propria bunătate intrinsecă şi capătă caracterul răutăţii, ci realmente devine identic cu răul în general; în el ideea abstractă de rău îşi află întruchipare concretă, şi în respectivul punct al scării făptuirea binelui înseamnă pur şi simplu negarea acelui lucru anume. Exemplele sunt la îndemână şi familiare. Orice mod particular de a fi bun presupune o luptă împotriva câte unei forme specifice de rău, a câte unui păcat bătător la ochi; iar într-o asemenea situaţie respectivul păcat particular se înfăţişează nu ca o formă alternativă de nelegiuire, ci ca nelegiuirea însăşi. Dobândirea oricărui adevăr presupune combaterea câte unei erori particulare, care, tot aşa, nu este privită ca fiind doar una dintre erorile posibile, cu atât mai puţin ca un adevăr parţial şi fragmentar (ceea ce, în treacăt fie spus, este întotdeauna), ci ca eroarea pur şi simplu.

28. Aceeaşi relaţie care subzistă între cel mai de jos membru al scării şi cel situat imediat deasupra lui reapare între oricare două forme adiacente: fiecare din ele este bună în sine, dar rea în raport cu cea de deasupra. Aşa se face că, oriunde ne-am poziţiona pe scară, ne aflăm la un punct

minimal al ei; şi reciproc, oricât de departe ne-am duce în jos, există întotdeauna posibilitatea de a merge mai jos fără a ajunge la zero absolut.

Dintr-un motiv asemănător, putem fi întotdeauna siguri că, atunci când am distins în cadrul scării un anume termen sau fază, o examinare mai atentă poate descompune acea fază într-un complex de sub-faze organizat în acelaşi mod general. Aplicate la un obiect de studiu filozofic, simplitatea şi complexitatea nu sunt reciproc exclusive, ci se suprapun; „simplitate“ e doar un termen relativ, iar complexul, oricât de temeinic l-am analiza, poate fi descompus doar în părţi ce sunt şi ele complexe. Mai mult decât atât: a gândi altfel ar presupune că termenii unei serii filozofice pot fi trataţi asemeni unui şir de numere întregi, iar asta ar însemna să cădem în ceea ce am numit mai sus sofismul calculului.

29. Această viziune asupra relaţiei dintre termenii unei serii filozofice, ca fiind o relaţie de distincţie şi totodată opoziţie, anihilează două grupuri de erori: una ce susţine că întrucât răul, eroarea etc. posedă existenţă reală în lumea experienţei, ele nu sunt negative, ci pozitive, aflându-se cu binele, adevărul etc. într-o relaţie nu de opoziţie, ci de simplă distincţie; iar cealaltă asertând că, întrucât sunt negaţii ale acestor termeni pozitivi, ele nu posedă realitate şi că nimic rău nu există. În ansamblu vorbind, tradiţia filozofiei europene (despre altele n-am căderea să vorbesc) a evitat ambele sofisme, insistând că răul şi eroarea prin ele însele, conceptual, sunt privaţiuni, dar că relele şi erorile sunt reale şi trebuie viguros combătute. A abandona prima afirmaţie de dragul menţinerii celei de-a doua înseamnă a comite unul din sofismele pe care le descriu aici; iar a o abandona pe cea de-a doua din pricina pretinsei ei incompatibilităţi cu prima înseamnă a comite celălalt sofism.

Primul poate fi numit sofismul fals-pozitivului, deoarece constă în a transforma în termen pozitiv ceea ce este în realitate termen negativ; iar cel de-al doilea ar putea fi numit sofismul opoziţiei nule, deoarece constă în a plasa opusul oricărui termen pozitiv la capătul zero al scării. Acestea sunt cele două coarne ale dilemei bazate pe falsa disjuncţie conform căreia, dacă doi termeni îşi sunt opuşi, ei nu pot fi distincţi (opoziţie nulă), iar dacă sunt distincţi, nu pot fi opuşi (fals-pozitivul), adică pe falsa disjuncţie între opoziţie şi distincţie.

§ 6

30. În lumina acestei reinterpretări aprofundate, putem reveni la cel de-al doilea defect de care suferă scara provizorie de forme: acela că nu dă seama de suprapunerea între clase.

Dintre oricare doi termeni adiacenţi, cel aflat mai jos pe scară este prin el însuşi bun, dar, relativ la vecinul său de deasupra, este rău. Mă folosesc aici de „bun“ şi „rău“ doar în chip ilustrativ; la fel de bine am fi putut folosi „adevărat“ şi „fals“ sau orice altă pereche de termeni de acest fel. Să mai observăm că termenul inferior este bun nu doar în general, ci şi într-un mod specific; iar dacă prin comparaţie cu vecinul său îşi pierde bunătatea, ceea ce pierde nu poate fi pur şi simplu bunătatea în general, ci trebuie să fie bunătate de un fel specific. Ceea ce termenul superior câştigă prin comparaţie este deci, tot aşa, nu bunătatea în general, ci felul specific de bunătate propriu celui inferior. Termenul superior posedă, astfel, nu doar acel fel de bunătate care-i aparţine cu titlu propriu, ci şi felul care în chip originar sau prin el însuşi aparţinea vecinului său. El îşi depăşeşte vecinul inferior nu doar ca grad de bunătate, ci îl bate, aşa-zicând, pe propriul lui teren. Termenul inferior promite mai mult decât poate să ofere; el pretinde că etalează un anumit fel de bunătate, dar în

realitate nu o poate face decât cel mult în chip aproximativ şi inadecvat. Întocmai cum nu poate atinge pe deplin bunătatea, tot aşa nu poate atinge nici măcar acea formă a ei specifică şi recunoscut imperfectă ce-i revine în mod caracteristic; pe aceasta o atinge abia termenul imediat superior, care pretinde a etala nu această formă, ci pe cea imediat superioară ei. Astfel, fiecare termen, fiind prin el însuşi doar o formă specifică a binelui, are totodată o dublă relaţie cu vecinii săi: în comparaţie cu cel de sub el, este ceea ce acesta pretinde că este, iar în comparaţie cu cel de deasupra, pretinde a fi ceea ce acesta este.

Această relaţie poate fi descrisă, cum am făcut aici, prin metafora promisiunii şi înfăptuirii; sau poate fi descrisă spunând că termenul superior este realitatea a cărei aparenţă o constituie cel inferior, sau idealul pe care cel inferior îl aproximează, sau adevărul a cărui alterare este cel inferior. Acestea nu sunt atât metafore, cât descrieri a ceva mai simplu şi ca atare mai adecvat inteligibil, cu ajutorul a ceva mai complex şi, pentru noi, mai familiar. Promisiune şi înfăptuire, aparenţă şi realitate etc. presupun toate relaţia pe care încerc s-o descriu; e vorba despre o relaţie pur logică şi, dacă nu am înţelege-o deja, n-am putea înţelege nici diversele relaţii cu ajutorul cărora încercăm s-o explicăm. Ca relaţie pur logică, ea este o sinteză a celor patru relaţii pe care acest capitol şi-a luat sarcina să le discute: diferenţa de grad, diferenţa de natură sau de calitate, relaţia de distincţie şi relaţia de opoziţie. Termenul superior este o specie a aceluiaşi gen ca şi cel inferior, dar diferă în grad ca întruchipare mai adecvată a esenţei generice, precum şi prin natură, ca o întruchipare specific diferită; de unde decurge că este cu necesitate nu doar distinct de el, ca o specificare de o alta, ci şi opus lui, ca o specificare superioară faţă de una inferioară, una relativ adecvată faţă de una relativ inadecvată, o întruchipare veridică a esenţei generice faţă de o întruchipare falsă. Fiind veridic, el posedă nu doar propriul său caracter specific, ci şi pe cel pe care rivalul său îl revendică pe nedrept. Astfel, termenul superior îl neagă pe cel inferior şi totodată îl reafirmă: îl neagă ca falsă întruchipare a esenţei generice şi îi reafirmă conţinutul, acea formă specifică a esenţei, ca parte integrantă a lui însuşi.

Această concepţie despre termenul superior ca biruindu-l pe cel inferior pe propriul lui teren este afirmată aici doar în chip de consecinţă logică a principiilor deja formulate; dar ea poate fi verificată ca un fapt familiar oriunde este recunoscută o scară de forme filozofică. Dacă dreptatea şi utilitatea sunt termeni adiacenţi într-o scară a valorilor morale, aşa cum uneori gândim că sunt, ar rezulta că, pentru a dobândi utilitatea, trebuie să trecem dincolo de simpla utilitate şi să ne ridicăm la nivelul dreptăţii; gând ce ne este atât de familiar, încât îl găsim circulând sub forma proverbului „Mai bine sărac şi curat, decât bogat şi pătat“. Dacă, aşa cum credea Sfântul Pavel, legea e dată în vederea mai bunei orânduiri a vieţii, iar harul este ceva de aceeaşi natură generală, dar totodată e un termen superior pe aceeaşi scară, nu e deloc un paradox că harul înfăptuieşte exact ceea ce legea a promis să înfăptuiască, dar n-a înfăptuit. Dacă inferenţa stă mai presus de judecată pe o scară a formelor gândirii, este firesc ca inferenţa să ne dea pentru prima dată ceea ce simpla judecată nu poate să dea, dar ar fi trebuit să dea spre a fi cu adevărat judecată: cunoaştere, ca opusă simplei opinii.

31. Fiecare termen din scară rezumă, aşadar, întreaga scară de până la el. Oriunde ne-am poziţiona pe scară, ne aflăm pe o culme. Astfel, infinitatea, la fel ca şi zero, poate fi suprimată din scară, nu pentru că nu parvenim niciodată la o reală întruchipare a conceptului generic, ci pentru că forma specifică la care ne aflăm este însuşi conceptul generic atât cât gândirea noastră îl concepe

deocamdată. Forma aflată imediat dedesubtul punctului în care ne-am plasat este, din această perspectivă, deopotrivă modul alternativ posibil de specificare a acestui concept şi modul nepotrivit de a-l specifica; opus modului pe care noi îl considerăm potrivit şi, ca atare, opus conceptului însuşi. Ceea ce el aspiră să prezinte drept întregul conceptului este în realitate un element în cadrul acelui întreg, care, ca element al formei culminante, este reafirmat în aceasta. Toate treptele inferioare din scară sunt comprimate în această situaţie. De fapt, sunt rezumate în ea de două ori: o dată în chip fals, în specificarea proximă, care le răstălmăceşte semnificaţia şi le combină într-o falsă unitate, şi o dată în chip adevărat, în forma culminantă.

32. Aceasta explică suprapunerea dintre clasele unui gen filozofic. La oricare două forme adiacente, cea superioară se suprapune cu cea inferioară întrucât include conţinutul pozitiv al acesteia ca pe un propriu element constitutiv. Nu o include însă în întregime pe cea inferioară, deoarece aceasta conţine şi un aspect negativ, care este repudiat de cea superioară: forma inferioară, pe lângă asertarea propriului conţinut, neagă că esenţa generică ar cuprinde şi ceva în plus, iar în această negare constă falsitatea ei. Astfel, utilitarismul are dreptate când consideră utilitatea drept o formă a binelui; greşeşte însă când consideră că nici măcar în cele mai înalte forme ale binelui nu există ceva ce n-ar putea fi descris în termeni de utilitate. De aceea, o filozofie morală superioară va reafirma utilitarismul, tăgăduind însă totodată o parte, cea negativă, a doctrinei acestuia.

Inferiorul se suprapune cu superiorul într-un sens diferit: nu-l include pe acesta ca pe o parte a sa, ci preia o parte din conţinutul pozitiv al superiorului, respingând totodată o altă parte a acestuia. Utilitarismul, de pildă, revendică drept doctrină utilitară o bună parte din conţinutul unor teorii morale mai bune, dar repudiază restul, considerându-l a nu fi decât eroare sau superstiţie. Ceea ce e adevărat despre utilitarism ca formă specifică de teorie morală este adevărat şi despre utilitate ca formă specifică a binelui. Datoria repudiază utilitatea, neacceptând-o nici măcar ca o modalitate legitimă a binelui, ci privind-o drept duşmanul înveterat al moralităţii, dar o reafirmă în sensul că o acceptă, modificată prin subordonare faţă de propriile ei principii, ca element constitutiv al său. Aşadar, între datorie şi utilitate există suprapunere: o acţiune motivată de datorie posedă întotdeauna propria-i utilitate, iar o acţiune utilă participă în această măsură la natura datoriei.

33. Aceste consideraţii nu doar arată cum de este posibilă o suprapunere între clase, dar permit totodată să înţelegem mai clar ca înainte de ce natură este această suprapunere. Nu e vorba doar de faptul că unele acţiuni izvorâte din datorie sunt utile, lăsând o marjă de acţiuni utile care nu izvorăsc din datorie şi una de acţiuni izvorâte din datorie care nu sunt şi utile. Toate acţiunile izvorâte din datorie sunt avantajoase, deoarece datoria ca specificare superioară o reafirmă întotdeauna şi în mod necesar pe cea inferioară; iar cea inferioară nu doar uneori, ci întotdeauna, o afirmă parţial şi incomplet pe cea superioară. Suprapunerea constă în aceea că inferiorul este conţinut în superior, superiorul depăşind inferiorul şi adăugându-i ceva nou, iar inferiorul coincide parţial cu superiorul, dar diferă de el prin repudierea acestui adaos. Prin urmare, suprapunerea nu este în esenţă – aşa cum ni s-a părut atunci când am efectuat prima noastră prospectare, aproximativă, a terenului – o suprapunere extensională între clase, ci o suprapunere intensională între concepte ce constituie, fiecare în gradul lui propriu, o specificare a esenţei lor generice, dar fiecare întruchipând-o pe aceasta mai adecvat decât conceptele situate mai jos decât el.

Note

15. Lat.: „sub imperiul lucrurilor înseşi“ (n. red.).

16. Citatele sunt preluate, în traducerea lui Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, din John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, vol. II, cartea IV, cap. XVII, §§ 15–16 (*n. red.*).

17. Cf. W.D. Ross, *The Right and the Good*, vi. În această lucrare se argumentează că virtutea e un fel de bine superior cunoaşterii, iar cunoaşterea e unul superior plăcerii; aceste trei specii, cu diferenţele lor de natură, sunt amalgamate cu diferenţe de grad în aşa fel încât acestea din urmă nu sunt măsurabile, alcătuind ceea ce eu numesc o scară de forme.

IV
DEFINIŢIE ŞI DESCRIERE

1. În cele două capitole precedente am încercat să arăt că teoriile despre clasificare şi diviziune din logica tradiţională nu sunt nici integral adevărate, nici integral false cu aplicare la conceptele filozofiei; că, întrucât au fost elaborate având în vedere structura conceptului ştiinţific în ceea ce are ea particular, trebuie să sufere anumite modificări înainte de a putea fi aplicate conceptelor filozofice. În capitolul de faţă voi încerca să argumentez că acelaşi lucru este valabil şi pentru definiţie. Discut aici ceea ce se cheamă definiţie reală, ca opusă definiţiei verbale: nu definiţia de cuvinte, ci definiţia de concepte.

În trecut era îndeobşte admis că şi conceptele filozofice pot şi trebuie să fie definite. Despre Socrate se considera că tocmai prin preocuparea sa stăruitoare pentru definiţii şi-a câştigat locul unic pe care-l deţine în istoria metodei filozofice. Există însă un ciudat paradox în ceea ce ni s-a transmis despre învăţăturile lui Socrate. El credea că toate conceptele filozofice trebuie definite, dar acest crez al său exprima nu o înfăptuire, ci un ideal în lumina căruia se vedea nevoit să admită că nu ştie nimic altceva decât că nu ştie nimic. Căci, propunându-şi să formuleze definiţii adecvate ale unor concepte filozofice, constata că nu era în măsură s-o facă.

2. Din exemplele pe care le avem de încercări socratice de a ajunge la definiţii se vede clar că, atunci când îşi cerea sieşi sau le cerea elevilor săi să definească un concept, modelul pe care urmărea să-l imite era definiţia aşa cum există în matematică. Fără îndoială că aşa se şi explică nereuşitele sale; la fel se explică şi tendinţa existentă în prezent de a tăgădui posibilitatea definirii conceptelor filozofice. Este invocat considerentul că, atunci când încercăm să definim un concept filozofic, fie introducem în definiţie termenul de definit, comiţând astfel sofismul formal numit *circulus in definiendo*, fie, încercând să evităm această primejdie, păţim ceva şi mai rău, comiţând eroarea materială de a substitui în definiţie un alt concept în locul celui pe care intenţionam să-l definim.

Toate acestea sunt adevărate şi de necontestat dacă termenului „definiţie“ i se dă accepţiunea pe care o are în matematică; încât dacă, pliindu-ne uzului lingvistic, rămânem la această accepţiune, vom fi siliţi să declarăm conceptul filozofic drept nedefinibil. Aceasta este însă o doctrină periculoasă. Ea lasă filozofia fără apărare în faţa oricui se pretinde deţinătorul unei cunoaşteri desăvârşite şi infailibile, căci, întrucât aceasta nu poate fi exprimată în cuvinte, el n-are de ce să se ostenească să o formuleze. Încurajarea dată de o asemenea doctrină gândirii neglijente şi exprimării obscure şi postura dezavantajoasă în care pune filozofarea onestă şi critică fac din ea un grav pericol pentru gândire. O doctrină periculoasă nu este neapărat falsă; caracterul ei periculos ne avertizează însă că înainte de a o accepta trebuie să examinăm în chip aprofundat pe ce anume se sprijină.

Un atare examen îi va evidenţia şubrezenia. Menţionata accepţiune specială a cuvântul „a defini“ şi a derivatelor sale este legitimă, dar nu exclusivă. În sens literal, a defini înseamnă a determina limitele unei parcele de teren sau ale unui alt asemenea obiect, a stabili unde începe un lucru şi se termină un altul, sau în general a deosebi sau distinge. A cere cuiva să-şi definească poziţia, într-o dispută, înseamnă a-i cere să înlăture ambiguităţile dintr-o formulare pe care se subînţelege că, implicit sau explicit, i-a dat-o şi să o facă astfel mai clară şi mai precisă. În această accepţiune curentă sau uzuală a cuvântului se sugerează că definirea este o chestiune de grad: a defini nu înseamnă a face absolut definit (precis delimitat) ceva ce era absolut nedefinit (imprecis), ci a face mai definit ceva ce era deja definit într-o anumită măsură.

3. În perimetrul ştiinţelor exacte, cuvântul „definiţie“ are un înţeles special. Aici definiţiile definesc în chip absolut: cine posedă o definiţie cunoaşte pe deplin esenţa respectivului concept, iar cine nu o posedă nu cunoaşte defel acea esenţă. Pentru ca definirea în acest sens să fie posibilă, trebuie îndeplinite două condiţii. Prima este ca acea esenţă să fie ceva susceptibil de formulare definitivă şi exhaustivă şi deci net separat de însuşirile doar „proprii“. Iar a doua, să se poată trasa o linie despărţitoare la fel de netă între a cunoaşte un anumit lucru şi a nu-l cunoaşte. Datorită diferenţei de structură dintre conceptele ştiinţei exacte şi cele ale filozofiei, ambele aceste condiţii sunt satisfăcute în cea dintâi, şi nici una în cea de-a doua.

O definiţie din ştiinţa exactă enunţă esenţa ca distinctă de însuşirile „proprii“; acestea din urmă decurg logic din esenţă şi de aceea figurează în teoreme. Expunerea conceptului în întregul lui constă din definiţie şi din teoreme, luate împreună. Ceea ce face posibilă divizarea conceptului în aceste două părţi este faptul că, datorită structurii lui logice, una din părţi poate fi expusă fără teama că ulterior, când ajungem la expunerea restului, va trebui să o reconsiderăm.

4. Să presupunem că există o categorie de concepte ce nu se lasă divizate în modul care permite o asemenea expunere: concepte în cazul cărora partea a doua a expunerii, în loc să depindă de prima ca de un punct fix, serveşte la nuanţarea sau explicarea acesteia. La un asemenea concept nu se poate trasa o linie despărţitoare între definiţie şi teoreme; întreaga expunere ar fi formularea laolaltă a esenţei şi a însuşirilor lui „proprii“ privite drept elementele ce constituie acea esenţă. O atare formulare ar fi o definiţie, deoarece ar enunţa esenţa; conceptul ar rămâne nedefinit doar în sensul că n-ar exista o sintagmă sau o propoziţie care să poată fi scoasă din context şi numită definiţie.

Aceasta e situaţia pe care o avem în filozofie. Aşa şi trebuie să fie dacă speciile unui gen filozofic se suprapun; căci esenţa şi propriul sunt două specii de atribute, iar definiţiile şi teoremele sunt două specii corespunzătoare de expunere; într-un context filozofic, aşadar, aceste specii se vor suprapune. Iar experienţa gândirii filozofice arată că aşa şi stau lucrurile. Un eseu asupra unui concept filozofic precum cel de dreptate nu începe de obicei cu o definiţie a acestui concept spre a continua cu deducerea de teoreme despre el; ci constă de la un capăt la altul într-o încercare de expunere a conceptului printr-o formulare ce poate fi în mod îndreptăţit descrisă drept o definiţie extinsă şi justificată raţional.

5. Cea de-a doua condiţie a definiţiei, în sensul special în care acest cuvânt este folosit în ştiinţa exactă, o constituie existenţa unei diferenţe absolute între a cunoaşte un concept şi a nu-l cunoaşte. În ştiinţa exactă o atare diferenţă se vădeşte a exista. La începutul unei lecţii de geometrie e posibil ca unui elev să nu-i fi trecut niciodată prin minte că poate exista un corp regulat cu douăsprezece feţe. În

decursul lecţiei el poate ajunge să afle că un asemenea obiect există şi că denumirea lui este „dodecaedru“. Cunoaşterea de către el a esenţei acestuia este acum completă, oricât de mult i-ar rămâne să mai înveţe despre însuşirile lui „proprii“.

6. Să ne închipuim acum un gen de cunoaştere unde există distincţie între a şti mai bine şi a şti mai prost, dar nu şi între a şti în chip absolut şi a nu şti deloc. Îndeletnicindu-ne cu o asemenea cunoaştere, am începe nu printr-o totală ignoranţă în privinţa obiectului cu pricina sau a oricăreia dintre părţile lui, ci printr-o cunoaştere vagă şi confuză, sau printr-o cunoaştere destul de precisă a unora din părţi, dar confuză a altora, mergând la câte unele până înspre necunoaştere totală. Progresând în cunoaşterea acestor lucruri, nu vom spune „Am descoperit ceva ce mai înainte nu ştiam deloc“, ci „Mi-am limpezit gândurile în privinţa acestei chestiuni şi acum îmi dau seama că ceea ce gândeam odinioară despre ea era un amestec confuz de adevăr şi eroare“. Într-un astfel de gen de cunoaştere n-ar fi nevoie de definiţii de felul celei a dodecaedrului, deoarece n-ar exista nici o ocazie în care să fim total ignoranţi cu privire la vreun concept din cuprinsul ei; n-ar exista nici posibilitatea unor asemenea definiţii, deoarece n-am putea ajunge niciodată la un punct în care cunoaşterea de către noi a esenţei unui concept să poată fi caracterizată drept completă.

Şi de data asta, în filozofie avem o astfel de situaţie. Nici nu putea fi alta, dacă într-adevăr conceptul filozofic este specificat printr-o scară de forme; căci însăşi cunoaşterea, aşa cum este înţeleasă în filozofie, va forma o asemenea scară, unde orice ignoranţă este un fel de cunoaştere inferioară sau mai rudimentară, nefiind niciodată atins gradul zero de ignoranţă absolută. Oricine are oarecare experienţă în domeniul filozofiei ştie că în fapt aşa se petrec lucrurile. Novicele în ale filozofiei se pomeneşte ascultând discuţii despre drept şi nedrept, adevăr şi eroare, plăcere şi durere etc. Dacă el i-ar spune dascălului său „Nu ştiu ce înseamnă drept şi nedrept; dă-mi, te rog, o definiţie a lor înainte de a continua discuţia“, dascălul i-ar răspunde: „Încerc să-ţi dau o definiţie a lor cât voi putea de repede; iar dacă la grădiniţă n-ai aflat destul despre ce înseamnă drept şi nedrept ca să poţi urmări discuţia mea, mai bine te-ai întoarce la grădiniţă“. Pentru că în orice investigaţie filozofică începem prin a şti câte ceva despre obiectul investigaţiei şi pe această bază continuăm, învăţând mai mult. La fiecare pas ne re-definim conceptul, luând act de progresul făcut; iar procesul poate lua sfârşit numai atunci când definiţia enunţă tot ceea ce respectivul concept cuprinde.

7. Definiţia astfel înţeleasă seamănă cu definiţia din ştiinţa exactă prin aceea că enunţă esenţa conceptului pe care-l defineşte; în aceasta şi constând, la urma urmei, esenţa definiţiei. Există însă unele reguli tradiţionale ale definiţiei cărora cea filozofică, de obicei, nu li se conformează; am în vedere regulile care (cum se întâmplă cu mai multe dintre cele oferite în manuale) se aplică numai în cazul special al ştiinţei exacte. Astfel, dacă judecata este definită drept raportare a unui conţinut ideal la realitate, acestei definiţii i s-ar putea imputa circularitatea, dat fiind că a raporta ceva la altceva înseamnă a judeca; dar asta ar fi o greşeală numai dacă definiţia s-ar adresa cuiva care nu s-a gândit niciodată la natura judecăţii. Cuiva care deja a gândit despre un anume concept, nişte definiţii ale acestuia pe care logica formală le-ar refuza ca fiind circulare, metaforice sau obscure ar putea să-i fie cât se poate de bine-venite.

8. Formulând o esenţă ce se identifică nu cu o parte selectată a conceptului, ci cu conceptul ca întreg, definiţia filozofică seamănă cu descrierile care în ştiinţa empirică ţin locul definiţiilor. Cineva căruia i s-ar cere să descrie un elefant sau o cometă – nu un elefant individual sau o cometă

individuală, ci conceptul respectiv – ar năzui la completitudine: ar încerca să includă în formularea sa toate atributele care, împreună, alcătuiesc acel concept. O astfel de expunere a unui concept empiric nu poate fi divizată net într-o parte (definiţia) ce expune esenţa şi una (teoremele) care expune însuşirile „proprii“, deoarece lipsesc conexiunile logice pe care se sprijină o atare diviziune. Nu există un anumit atribut al unei comete sau al unui elefant din care să le putem deduce pe toate celelalte; nu înţelegem îndeajuns modul în care se leagă între ele diferitele atribute, astfel încât, din punctul nostru de vedere, aceste atribute tind să formeze un simplu agregat în care anumite elemente se găsesc laolaltă fără vreo raţiune a acestei coprezenţe. Acestei tendinţe i se opune, ce-i drept, o alta, care tinde să lege atributele într-un întreg logic, ceea ce face ca descrierea unui concept empiric să aibă îndeobşte un caracter ambiguu: în parte, ea aproximează expunerea unui concept matematic în care un anume atribut este esenţial iar celelalte decurg din el; iar în parte aproximează o simplă enumerare de atribute care în experienţa reală se găsesc laolaltă, fără să putem spune de ce.

Expunerea unui concept filozofic seamănă întru câtva cu această operaţie. Ambele năzuiesc la completitudine şi renunţă la încercarea de a selecta un element anume şi a-l numi esenţă, urmând ca restul să fie dedus din el. Dar renunţă la asta din motive opuse. O descriere empirică o face pentru că nu înţelegem îndeajuns structura logică a respectivului concept; iar o expunere filozofică, pentru că o înţelegem prea bine spre a fi mulţumiţi cu o separare ce, în mare măsură, ar fi inevitabil arbitrară. Putem spune, dacă ne place să insistăm pe această asemănare, că o expunere filozofică îşi descrie obiectul; afirmaţia ar fi însă derutantă dacă nu am adăuga că în acest caz descrierea nu înseamnă simplă enumerare a elementelor ce compun respectivul obiect, ci expunerea lor în aşa fel încât să fie evidenţiate şi legăturile dintre ele.

A urmări o asemenea expunere înseamnă a-ţi construi treptat în minte conceptul astfel expus; a ajunge să-l cunoşti din ce în ce mai bine pe măsura fiecărui pas nou şi a rezuma la fiecare nou pas întreaga expunere de până la el. Gândul despre obiectul în cauză devine astfel, treptat, mai clar şi mai complet. Dar aceasta nu este doar o schimbare de grad; este în mod necesar şi o schimbare calitativă. Noile rezultate nu sunt doar aproximări din ce în ce mai bune ale adevărului, asemeni unor noi locuri zecimale; ele sunt totodată şi calitativ noi, ceea ce face ca fazele prin care trece definiţia în evoluţia ei să fie nu doar noi în grad, pe măsură ce ajungem să cunoaştem mai bine conceptul, ci noi şi ca natură, pe măsură ce cuprindem alte aspecte ale lui. Diversele faze vor alcătui, aşadar, o scară de forme, începând de la o definiţie rudimentară sau minimală şi adăugând apoi noi determinaţii, ce modifică treptat definiţia iniţială transformând-o într-o formulare din ce în ce mai bună a esenţei conceptului: formulare ce, la fiecare pas, este completă din perspectiva dobândită până atunci şi exprimă o specificare reală şi necesară a conceptului în cauză.

9. Pentru a defini, aşadar, un concept filozofic, este necesar ca mai întâi el să fie gândit ca fiind specificat într-o formă atât de rudimentară încât una mai rudimentară nu l-ar întruchipa defel. Aceasta va fi specificarea minimală a respectivului concept, capătul de jos al scării; iar prima etapă a definirii va consta în a o enunţa pe aceasta. Etapele următoare vor modifica această definiţie minimală adăugând noi determinaţii, fiecare implicată în aceea care o precedă, dar fiecare introducând totodată în ea schimbări calitative, precum şi adăugiri şi complicări. În cele din urmă se va atinge o etapă în care definiţia va conţine, enunţat explicit, tot ce se poate găsi în acel concept; definiţia va fi atunci adecvată lucrului definit iar procesul va fi atât de complet pe cât îl putem face.

Această definire a unui concept filozofic cu ajutorul unei scări de forme este o metodă folosită în mod repetat în cursul istoriei filozofiei; mă voi mărgini să evoc câteva din exemplele cele mai familiare. Platon, în *Republica*, îşi propune ca obiectiv să definească „cetatea“ (echivalent nu întru totul adecvat al grecescului πόλις). Începe prin a oferi o definiţie a „cetăţii minimale“ (¢ναγκαιοτάτη πόλις), care este redusă la minimum în două feluri: mai întâi sunt ignorate toate funcţiile în afară de cele economice, iar apoi funcţiile economice sunt reduse la minima dezvoltare necesară menţinerii vieţii. După aceea purcede la dezvoltarea conceptului, adăugând mai întâi lucrurilor strict necesare unele de lux, iar apoi adăugând funcţiei economice pe cea militară şi pe cea politică; iar conceptul devine complet după ce toate acestea au fost examinate pe rând iar relaţiile dintre ele au fost explicate în amănunt. Este instructiv de reamintit că Aristotel a modificat definiţia lui Platon în principal prin plasarea comunităţii minimale cu o treaptă mai jos. Platon considera că o familie nu constituie defel o cetate şi că cetatea minimă constă dintr-un număr de producători care-şi au fiecare o familie a sa; Aristotel plasează embrionul vieţii politice în familia însăşi şi trasează evoluţia progresivă a conceptului de „societate“ (κοινωνία) de la acel embrion până la cea mai deplină realizare a lui în statul-cetate desăvârşit.

Aristotel înţelegea bine această metodă. Nu numai că o foloseşte el însuşi, de pildă când expune metodic natura vieţii[18], ci îl critică pe Platon reproşându-i că nu a folosit-o îndeajuns; căci, spune el, Socratele lui Platon îl zeflemiseşte pe Gorgias că, atunci când i s-a cerut o definiţie unitară a „virtuţii“, acesta a oferit un şir întreg de forme specifice ale „virtuţii“; dar încercarea socratică de a formula o definiţie unitară a fost şi mai defectuoasă, întrucât neglija formele specifice ale acelui concept. Ca atare, Aristotel dispune conceptul generic de virtute pe o scară în care cea dintâi formă specifică luată în considerare este cea mai de jos, cea a sclavului (contextul discuţiei este politic), de unde urcă – ce-i drept, aproximativ şi nesistematic – spre formele superioare.[19]

10. Pentru filozofia modernă va fi de-ajuns un singur exemplu. În *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant îşi propune să răspundă la întrebarea: ce înseamnă cuvântul „bun“ când este aplicat în sens specific moral la un om bun sau la o faptă bună? Răspunsul lui cuprinde trei stadii principale. El argumentează mai întâi că o faptă bună este una în care ne conformăm unei reguli considerate a fi universal obligatorie. Aceasta este o definiţie minimală, nu una completă, a faptei bune; curând ea este modificată astfel încât să capete o a doua formă, mai elaborată: o faptă bună este una în care tratăm natura umană ca pe un scop în sine. Aceasta este o definiţie mai elaborată pentru că e, de fapt, aceeaşi definiţie modificată adăugând notei de raţionalitate obiectivă (regulă universală) nota de raţionalitate subiectivă (natura umană ca raţională şi, prin urmare, reclamând acelaşi fel de respect cu cel pe care-l acordăm raţionalităţii ca atare). Cea de-a treia definiţie introduce încă o complicaţie, anume ideea altor fiinţe raţionale care ne tratează la fel cum le tratăm noi pe ele; aşadar, cea de-a doua definiţie, aplicată reciproc, devine cea de-a treia: bună este o faptă prin care acţionăm ca membri ai imperiului scopurilor, adică ai unei societăţi în care fiecare este deopotrivă supus (întrucât respectă vrerile celorlalţi) şi suveran (întrucât mizează pe acelaşi respect din partea lor). Hegel, care a folosit această metodă peste tot în lucrările sale filozofice, putea fi suspectat de a o fi împrumutat de la greci, pe când în cazul lui Kant, care a fost foarte puţin influenţat de gândirea elină, o atare suspiciune nu-şi are locul. El a redescoperit-o singur dezvoltând metodele pe care le învăţase de la cartezieni; iar succesorii săi i-au datorat-o mai degrabă lui decât grecilor.

Note

18. *De anima*.
19. *Politica*, 1259 b, 20 şi urm.

V
CALITATE ŞI CANTITATE ÎN JUDECATA FILOZOFICĂ

1. În capitolele precedente ne-am ocupat – nu exhaustiv, dar pesemne suficient pentru răbdarea cititorului – de unele dintre punctele principale în care universalele sau conceptele filozofiei diferă de cele ale ştiinţei exacte şi ale ştiinţei empirice. Conform doctrinei logicii tradiţionale, pe care în această chestiune nu avem motive s-o punem în discuţie, conceptul e un element logic întâlnit numai înăuntrul a ceva mai complex, numit judecată sau propoziţie; iată de ce se impune acum să-i dăm atenţie acesteia. Vom proceda ca şi până acum: întrebându-ne prin ce anume judecăţile sau propoziţiile filozofiei (pentru ceea ce discutăm aici, cele două cuvinte pot fi considerate sinonime) diferă, în privinţa structurii logice, de cele ale ştiinţei.

Teoria tradiţională a judecăţii cuprinde patru secţiuni, intitulate *calitate*, *cantitate*, *relaţie* şi *modalitate*. Capitolul de faţă se va ocupa de calitate şi de cantitate; adică va discuta în ce fel termenii „afirmativ“ şi „negativ“, „universal“ şi „particular“ se aplică judecăţilor din filozofie. În capitolul următor va fi examinată relaţia. Despre modalitate nu am de spus mai mult decât ce se spune prin implicaţie în capitolele de după cel următor.

§ 1

2. După calitate, judecăţile se împart în afirmative şi negative. Am făcut deja în unul dintre capitolele precedente observaţia că aceste clase se pot într-o anumită măsură suprapune: multe judecăţi, poate chiar toate, conţin atât un element afirmativ, cât şi unul negativ. În cazul enunţurilor filozofice însă, relaţia dintre afirmaţie şi negaţie este deosebit de strânsă. În chestiuni empirice, e posibil ca la o întrebare precum „Unde mi-am lăsat portmoneul?“ să se răspundă „Nu în taxi, de asta sunt sigur“, fără ca acela care răspunde să aibă nici cea mai mică idee despre locul unde portmoneul a fost de fapt lăsat. Această judecată negativă conţine implicaţii afirmative, ca de pildă „Dacă ai fi lăsat portmoneul în taxi, eu l-aş fi observat“; dar acestea nu includ un răspuns afirmativ la întrebarea căreia i s-a dat răspuns negativ.

În filozofie nu este aşa. Modul normal şi firesc de a replica unui enunţ filozofic cu care suntem în dezacord nu e, simplu, „Această poziţie mi se pare greşită“, ci „Adevărul, aş sugera, este mai degrabă ceva de felul“ urmat de încercarea de a formula un punct de vedere propriu. De bună seamă, acest punct de vedere nu trebuie să-l avem neapărat gata formulat; el poate fi ceva ce, cum spunea Socrate, se află latent în mintea noastră, precum copilul nenăscut în pântecele mamei, iar naşterea lui presupune deopotrivă pricepere şi dureri; totuşi îl simţim viu înăuntrul nostru, iar dacă ne-ar lipsi

această senzaţie, nici n-am avea dreptul să ne amestecăm în chestiunea aflată în discuţie. N-am avea dreptul, iar dacă suntem înzestraţi cu spirit filozofic, n-am avea nici dorinţa de a o face.

3. Aceasta nu este o simplă opinie. Ci este un corolar al principiului socratic (el însuşi o consecinţă a suprapunerii între clase) că în filozofie nu există tranziţie de la ignoranţă totală la cunoaştere deplină, ci doar un progres prin care ajungem să cunoaştem mai bine ceea ce într-un anumit sens ştiam deja. De unde urmează că, atunci când descoperim un nou adevăr, noi îl recunoaştem ca pe ceva ce ne era dintotdeauna cunoscut; şi că, încă pe când ne aflăm în căutarea unui asemenea adevăr, ştim deja, dacă înţelegem natura gândirii filozofice, că-l ignorăm doar în mod relativ, nu absolut.

4. Prin urmare, în filozofie nu putem niciodată declina, decât în chip vremelnic şi cu titlu provizoriu, obligaţia de a da propriul nostru răspuns afirmativ la orice întrebare la care alţii au răspuns în moduri pe care le considerăm false. A respinge un punct de vedere într-o chestiune filozofică înseamnă a accepta responsabilitatea de a formula unul mai bun; oricum ar sta lucrurile în alte domenii, în filozofie este o regulă metodologică sănătoasă ca orice negaţie în acest sens special să implice o afirmaţie. Această regulă ar putea fi numită principiul negaţiei concrete, iar nesocotirea ei, sofismul negaţiei abstracte.

5. Există, tot astfel, un principiu al afirmaţiei concrete şi un sofism corespunzător al afirmaţiei abstracte.

Orice judecată afirmativă conţine, fără îndoială, anumite elemente negative; într-o judecată filozofică însă relaţia dintre cele două feluri de elemente este deosebit de strânsă. Elementele negative dau pregnanţă afirmaţiilor noastre, indicând ce anume se vrea negat prin ele. Pentru că orice enunţ filozofic este menit să exprime respingerea câte unei propoziţii anume, pe care cel ce formulează enunţul o consideră eronată. În gândirea nefilozofică nu este neapărat aşa. Când spun „Molecula de apă conţine doi atomi de hidrogen şi unul de oxigen“ sau „Bătălia de la Hastings a avut loc în 1066“, de bună seamă că neg ceva; nu însă o eroare anume, de pildă că formula apei este HO_2 sau că bătălia de la Hastings a avut loc în 1087, împotriva căreia mă pun în gardă pe mine sau îl pun pe ascultătorul meu. Pe când atunci când formulez un enunţ filozofic, de pildă că speciile unui gen filozofic se suprapun, neg ceva bine determinat – propoziţia că ele sunt reciproc exclusive. Aşadar, o judecată nefilozofică, atunci când afirmă, neagă în chip nediscriminatoriu toate judecăţile incompatibile cu ea; pe când o judecată filozofică, atunci când afirmă, alege o anumită judecată incompatibilă cu ea, se concentrează pe negarea ei, iar prin această negare ajunge să evidenţieze sau să definească propria-i semnificaţie precisă.

6. Raţiunea acestei diferenţe rezidă în structura logică a conceptului. Orice judecată predică un concept, iar ori de câte ori afirmăm un concept specific, negăm celelalte specificări ale aceluiaşi gen. Să considerăm judecata „Cartea pe care o caut este verde“; aici, ceea ce se neagă despre cartea cu pricina este că ar fi albastră, maro sau de vreo altă culoare specifică. Acolo unde conceptul generic este nefilozofic, precum în acest exemplu, afirmarea unei forme specifice implică negarea nediscriminatorie a tot restul, pentru că structura lor este cea a unui grup de clase coordonate ce se exclud fiecare pe fiecare şi deci oricare din ele exclude tot restul, nu mai mult pe una decât pe o alta. Când însă conceptul generic este filozofic, specificat printr-o scară de forme dintre care judecata este menită să o afirme pe cea mai înaltă (întotdeauna identică lui, dat fiind că oricine consideră în mod

necesar cea mai înaltă formă specifică ştiută de el drept adevărata formă a conceptului generic şi deci pe ea o afirmă), negarea de către ea a tuturor formelor inferioare este rezumată într-o unică negaţie, şi anume în cea a formei proxime; căci fiecare formă rezumă întreaga scară de până la acel punct, astfel că negarea ei implică negarea a tot ce ea rezumă. Ceea ce e adevărat în forma proximă, şi deci în toate formele inferioare ei, este totuşi conţinut în cea mai înaltă dintre forme; aşadar forma proximă, privită în contrast cu forma cea mai înaltă, nu-i decât un compendiu al tuturor erorilor pe care vrem să le negăm prin asertarea formei celei mai înalte.

Prin urmare, enunţul că o aserţiune filozofică, ori de câte ori afirmă ceva determinat, totodată şi neagă ceva determinat consemnează nu un simplu fapt observat în experienţa gândirii filozofice, ci un principiu metodologic. Empiric, probabil că se pot găsi cazuri în care un filozof face o aserţiune fără a avea o idee clară despre ceea ce vrea să nege. Dar atunci el comite sofismul afirmării abstracte; şi cu toate că este, fără îndoială, posibil să gândim ceva ce este substanţial adevărat deşi gândim în termenii acestui sofism, la respectivul adevăr am ajuns nu datorită, ci în ciuda principiilor urmate în căutarea lui.

7. Principiul afirmării concrete, ca negaţie a acestui sofism, poate fi aplicat în două feluri. În aplicare la propria gândire, el sună aşa: „Dacă vrei să fii clar în ceea ce asertezi, fii clar în privinţa a ceea ce negi“. Cu alte cuvinte, nu-i niciodată suficient să enunţi scopul urmărit într-o cercetare filozofică specială spunând că vrei să descoperi adevărul despre un subiect particular; formularea trebuie întotdeauna mai bine precizată, adăugând că vrei să descoperi ce anume este greşit în cutare sau cutare viziune despre el. Iar aceasta înseamnă că fără o analiză sistematică şi scrupuloasă a vederilor false, spre a descoperi unde anume sunt false, nu se poate ajunge în filozofie la nici un adevăr ce merită osteneala de a fi cunoscut.

Principiul se aplică şi la înţelegerea de către noi a gândirii altora. Aici el sună astfel: „Când îl citeşti sau îl asculţi vorbind pe un filozof, nu te întreba doar ce vrea să afirme, ci întreabă-te în acelaşi timp ce anume vrea să nege“. Este foarte important să respectăm această regulă în lecturile noastre filozofice; important pentru că e greu; căci marii filozofi din trecut, ale căror scrieri sunt aidoma unor insule deasupra unor continente altminteri acoperite de apele timpului, şi-au format propriile viziuni criticând altele care n-au ajuns până la noi decât în măsura în care le putem reconstitui tocmai cu ajutorul respectivelor critici. Or, dacă nu putem înţelege care erau doctrinele pe care Platon sau Parmenide îşi propunea să le respingă, în mod sigur că exact în această măsură vom fi incapabili să desluşim ce anume voia el să afirme.

De aici nu decurge că orice aserţiune filozofică este îndreptată împotriva câte unei viziuni efectiv împărtăşite de cineva. O viziune nu trebuie neapărat să fi fost afirmată, pentru a fi demnă de combătut; tot ce-i necesar este ca ea să fie plauzibilă, adică să fie o viziune în favoarea căreia există raţiuni, deşi nu raţiuni suficiente. Aceasta înseamnă că viziunea respinsă trebuie să-i pară plauzibilă persoanei care o respinge; astfel încât, dacă respingerea ei presupune controversă, aceasta e o controversă nu atât între doi filozofi, cât în mintea unuia şi aceluiaşi – un dialog, cum spunea Platon, al sufletului cu sine. În chip de confirmare a acestei constatări, întâlnim deseori în filozofie autori admirabili care-şi însoţesc pasajele polemice cu următoarea remarcă: „Concepţia pe care o critic este, la prima vedere, împărtăşită de cutare gânditor; dacă însă greşesc atribuindu-i-o lui, consideraţi că mă aflu în dezacord nu cu un filozof, ci cu o filozofie“.

8. Luând în considerare ambele aceste principii, se poate spune că, în timp ce în afara filozofiei o judecată este ori afirmativă, ori negativă – deşi nici una în chip exclusiv, căci fiecare poate conţine elemente din cealaltă –, în filozofie cele două se ţin într-atât în cumpănă, încât nici o judecată, cântărită şi examinată cum trebuie, nu este mai mult afirmativă decât negativă, sau mai mult negativă decât afirmativă. În filozofie judecata afirmativă sună astfel: S este P, şi nu Q; iar cea negativă: S nu este Q, ci P – unde P şi Q sunt răspunsuri la fel de definite şi de specifice la aceeaşi întrebare: Ce este S? Specificitatea judecăţii filozofice în privinţa calităţii rezidă, aşadar, în relaţia deosebit de strânsă dintre elementele ei afirmativ şi negativ, care este de aşa natură încât P nu poate fi afirmat în chip valid lăsându-l pe Q nedeterminat, şi nici Q negat în chip valid dacă P e lăsat nedeterminat.

§ 2

9. Sub aspectul cantităţii, judecăţile se împart tradiţional în universale, particulare şi singulare. Judecăţile filozofiei, asemeni celor ale ştiinţei, sunt universale; trebuie să ne întrebăm însă dacă în acest context n-ar putea exista vreo nuanţă aparte a înţelesului exprimat de termenul „universal“.

Speciile universal, particular şi singular se suprapun în mod firesc; judecata universală că toţi oamenii sunt muritori nu exclude, ci include judecata particulară că unii oameni sunt muritori şi judecata singulară că acest om individual, Socrate, este muritor. Aceste trei elemente introduc diferenţieri în semnificaţia ei, chiar şi dacă e considerată drept judecată universală: ca pur universală, ea înseamnă că omul ca atare este muritor; ca universală despre particulare, înseamnă că orice fel de om este muritor; iar ca universală despre singulare înseamnă că fiecare om individual este muritor. Acestea nu sunt atât trei feluri de judecată universală, cât trei elemente prezente în orice judecată universală, din filozofie sau din orice alt domeniu.

10. Cele trei elemente se află însă în relaţii reciproce diferite în diferitele tipuri de judecată universală. Există un fel de gândire în care elementul determinant este singularul. La examinare se constată că fiecare caz individual al lui S este P; şi cum nu putem gândi asta ca fiind o simplă coincidenţă, ne considerăm îndreptăţiţi să considerăm că ei sunt P tocmai pentru că sunt S; că, adică, S ca atare este P. Aici elementul singular este primordial, iar cel universal este secundar. O judecată universală de acest fel se numeşte generalizare. Este un tip de judecată comun şi chiar indispensabil, deşi logicienii l-au privit cu desconsiderare, ca fiind o *inductio per enumerationem simplicem*[20].

Un al doilea tip porneşte nu de la singular, ci de la particular: el judecă în primă instanţă că fiecare fel particular de S este P, trecând apoi de aici la gândul că S ca atare este P. Acesta e tipul de judecată universală normal în ştiinţa empirică, unde importanţa pluralităţii de exemplificări pentru stabilirea unei propoziţii universale rezidă nu în diferenţa lor numerică, ca la generalizarea propriu-zisă, ci în diferenţele specifice dintre ele.

Un al treilea tip ia drept primordial elementul universal: începem prin a gândi că S ca atare este P, iar apoi observăm că aceasta implică particularul, aşadar că fiecare fel specific de S este P, şi singularul, că fiecare exemplar individual al lui S este P. Acesta e tipul de judecată universală întâlnit în ştiinţa exactă. Atunci când asertăm o proprietate a triunghiului, o asertăm de obicei pe cazul ilustrativ al unui triunghi individual care este deopotrivă triunghi de un fel particular; aserţiunea noastră nu se sprijină însă nicidecum pe trăsăturile lui individuale sau particulare, ci doar pe cele

care-i revin în calitate de triunghi; adică aserţiunea e făcută în chip primordial despre triunghiurile ca atare.

11. În judecăţile filozofice, dat fiind caracterul lor universal, sunt prezente în mod necesar aceleaşi trei elemente; lor nu li se potriveşte însă întocmai nici unul din aceste trei tipuri de structură. Să le examinăm pe rând.

Să ne închipuim un filozof pe cale să se decidă în privinţa unei judecăţi universale, de pildă că faptele sunt moralmente juste în măsura în care promovează fericirea. Dacă această judecată ar fi de natura unei generalizări, procedeul urmat în formarea ei ar consta în a observa mai întâi că multe fapte juste individuale promovează fericirea şi apoi a prezuma că trăsătura lor de a fi juste este fie identică, fie legată în vreun fel special cu trăsătura lor „felicifică“. Nici un filozof priceput nu argumentează însă în acest fel, şi pe bună dreptate; căci, întrucât conceptul în cauză este unul filozofic, faptele pe care el le descrie (de bună seamă, corect) ca fiind juste pot fi totodată, să zicem, avantajoase sau benefice; şi s-ar putea ca asta, şi nu justeţea lor, să fie ceea ce stă în legătură cu trăsătura lor de a promova fericirea. Pe scurt, a formula în filozofie o judecată universală prin generalizare pornind de la cazuri individuale înseamnă a comite sofismul identificării coincidentelor; iar dacă alegerea cazurilor este făcută în aşa fel încât să se evite acest sofism, urmarea va fi sofismul pe care l-am numit al marjelor precare.

Să presupunem acum că respectivul filozof procedează în felul ştiinţei empirice: tratează conceptul în cauză ca pe un gen, distinge diversele lui specii şi caută esenţa generică sub forma a ceva comun acestor specii şi prezent în chip indiferent în fiecare dintre ele. Bunăoară, încercând să determine natura generală a cunoaşterii, el ar putea asuma că în tot ce poate fi numit cât de cât cunoaştere, oricât de modestă şi de elementară, se regăseşte, la fel ca în oricare altă cunoaştere, acea natură generală. Filozofii evită aşa-zicând instinctiv acest mod de abordare, deoarece simt că natura plenară a oricărui lucru sau fenomen este exemplificată doar în formele lui cele mai înalte; ceea ce se întâlneşte la formele cele mai de jos nu este esenţa generică în plenitudinea ei, ci doar forma minimală a acesteia; şi dat fiind că într-o scară de forme inferiorul este într-un anumit sens opus superiorului, ei îşi dau seama că o teorie ce purcede conform acestei asumpţii va ajunge probabil să susţină că formele cele mai înalte ale cunoaşterii, moralei, artei ş.a.m.d. nu sunt defel forme ale acestora.

Să presupunem, în fine, că filozoful nostru începe prin a se convinge că conceptul de care se ocupă are anumite atribute şi continuă prin a impune aceste atribute fiecărei specificări şi fiecărui caz individual al său. De exemplu, să presupunem că începe prin a decide că acţiunea ca atare constituie urmărirea de către agent a propriei plăceri, iar în lumina acestei propoziţii universale susţine că şi un martir care urcă pe eşafod nu face, până la urmă, altceva decât să-şi urmărească propria plăcere, chiar dacă îndeobşte se va admite că aceasta nu este cea mai firească explicaţie a acţiunii lui. Motivul pentru care acest mod de a proceda exemplifică o filozofie proastă este că, deşi un element hedonist străbate toate formele de acţiune, în diferitele ei forme el joacă roluri diferite: în unele este mobilul predominant, iar în altele este prezent doar ca ceva ce se cuvine contracarat. Orice enunţ despre un concept generic care este adevărat cu aplicare la una dintre formele specifice ale acestuia va necesita, probabil, modificări înainte de a putea fi aplicat la o alta; fără o asemenea modificare el va fi, probabil, nu atât fals, cât impropriu, derutant sau peste măsură de paradoxal.

12. Pentru a evita aceste trei erori de gândire, este necesar nu să căutăm un al patrulea mod de dispunere a celor trei elemente ale judecăţii universale, ci să folosim toate cele trei metode deodată, controlând-o pe fiecare cu ajutorul celorlalte. Într-o judecată filozofică se regăsesc toate cele trei tipuri de structură; cu menţiunea că nici una dintre ele nu este suficientă în absenţa celorlalte. Prin urmare, atunci când formulăm o judecată filozofică, luăm pe rând în considerare fiecare aspect şi amânăm judecata despre fiecare dintre ele până când vom fi edificaţi asupra tuturor.

Filozofia poate să generalizeze şi generalizează – sau asertează – despre conceptul ca atare ceea ce a constatat la cazurile lui individuale; o face însă sub clauza că, prin el însuşi, elementul constatat nu oferă răspunsul propriu-zis la întrebarea ce l-a prilejuit, ci doar un indiciu privind direcţia în care acesta poate fi găsit. Bunăoară, exemplele par să arate că anumite trăsături se întâlnesc la toate operele de artă; dar asta nu oferă încă răspunsul la întrebarea dacă ele sunt constituenţi ce aparţin cu necesitate artei ca atare.

Apoi, asemeni ştiinţei empirice, filozofia poate argumenta – şi argumentează – că, dacă diferitele specii ale unui concept concordă într-o anume privinţă, aceasta trebuie că aparţine esenţei generice. Dar şi asta oferă doar indicii, nu definiţii propriu-zise; aceste indicii se cer verificate dispunând speciile pe o scară şi arătând că însuşirile esenţei generice strălucesc tot mai pregnant pe măsura apropierii de vârful scării.

În fine, filozofia, asemeni ştiinţei exacte, aspiră la determinarea *a priori* a caracteristicilor ce aparţin cu necesitate conceptelor ei ca atare în adevărata lor universalitate. Dar în filozofie orice enunţ de acest fel rămâne doar ipotetic cât timp nu a fost verificat prin prisma faptelor: o teorie filozofică trebuie să arate că ceea ce ea pretinde a fi necesar în cutare concept este posibil în fiecare specificare a acestuia şi real în cazurile individuale ce i se subsumează.

Dar cu aceasta atingem deja frontiera care separă teoria judecăţii de teoria inferenţei; iar problemele de metodă pe care le-am indicat pe scurt în aceste alineate vor putea beneficia de o discuţie mai completă doar după ce vom fi examinat relaţia raţionamentului filozofic cu cel din ştiinţele deductive şi, respectiv, inductive.

Notă

20. Lat.: „inducţie prin simplă enumerare“ (n. red.).

VI
FILOZOFIA CA GÂNDIRE CATEGORICĂ

§ 1

1. Pentru a aserta o propoziţie în matematică, nu este necesar să credem că obiectul despre care este vorba în ea are o existenţă reală. Spunem, de pildă, că orice pătrat are diagonalele congruente; dar pentru a spune asta nu-i nevoie să credem că avem acces cognitiv la nişte pătrate reale. Cunoaşterea noastră geometrică nu are nimic de suferit de pe urma înţelegerii faptului că obiectele perceptibile desemnate prin acest cuvânt sunt doar în chip aproximativ pătrate şi că, dacă s-ar întâmpla cumva – lucru infinit de improbabil – ca vreunul dintre ele să fie un pătrat veritabil, nu l-am putea nicicum deosebi de celelalte şi deci nu ne-am putea baza cunoaşterea geometrică pe un studiu special al lui.

Tot aşa, nu-i necesar că credem că, întrucât în lumea perceptibilă nu se găsesc pătrate, ele există într-o lume inteligibilă. O atare credinţă reprezintă o concepţie metafizică înţesată de dificultăţi, un lucru mult mai greu de înţeles decât ideile geometriei elementare, o teorie la care grecii au fost conduşi în urma reflecţiei asupra cunoştinţelor lor matematice – altfel spus, o teorie la care grecii ca naţie, şi oricare dintre noi ca indivizi, au ajuns după ce au dobândit un bagaj solid de cunoştinţe matematice, nicidecum înainte.

Nu este, aşadar, necesar să credem că în vreun sens sau undeva anume există pătrate; e suficient să le postulăm. Dat fiind un desen aproximativ făcut cu creta, trebuie să fim în stare de a presupune că liniile groase şi mai mult sau mai puţin strâmbe din el sunt nişte segmente de linii drepte, că aceste segmente sunt de lungime egală şi că fiecare dintre ele formează un unghi drept cu cele alăturate. Putem presupune ceea ce ştim că nu este adevărat; putem presupune chiar şi ceea ce ştim că este imposibil – fie în chip accidental, de pildă că Napoleon a câştigat bătălia de la Waterloo, fie în chip inerent, ca atunci când invităm pe cineva „să-şi închipuie că o zână a făgăduit să-i împlinească trei dorinţe“. În matematică, formulăm o supoziţie şi apoi vedem ce anume decurge din ea; acest gând complex se cheamă în logică propoziţie ipotetică; iar corpul cunoaşterii matematice tocmai din astfel de propoziţii constă.

Fac aici distincţie între corpul cunoaşterii matematice şi anumite alte lucruri, pesemne necesare pentru existenţa ei, dar care nu fac parte integrantă din ea. De exemplu, în geometrie poate fi sau nu necesar să percepem sau să ne imaginăm o anume figură; nu mă interesează dacă este sau nu este necesar, dar, dacă este, atunci acea percepere sau imaginare este doar o *conditio sine qua non* a cunoaşterii matematice, nu o cunoştinţă matematică. S-ar putea să fie sau să nu fie necesară înţelegerea anumitor principii logice în conformitate cu care se efectuează raţionamentele geometrice; dar şi dacă este necesară, cunoaşterea acestor principii nu este cunoaştere geometrică. Cititorul care

face distincţie între cunoaşterea matematică însăşi şi aceste accesorii, condiţii sau însoţitoare ale ei va admite, cred, că matematica constă exclusiv din propoziţii ipotetice.

2. Ştiinţa empirică, după cum toată lumea ştie, se ocupă nu de abstracţii, ci de fapte; drept urmare, am putea crede că enunţurile ei universale sunt cu totul lipsite de acest element ipotetic. Şi fireşte că, atunci când un patolog sau un bacteriolog vorbeşte despre tuberculoză, el vorbeşte despre nişte fapte reale, despre o boală care există şi care realmente aduce moartea unor oameni. Dar pe omul de ştiinţă nu-l interesează pur şi simplu faptele nude în toată varietatea lor multiformă. Îl mai interesează, ba chiar în mod deosebit, un anumit cadru în care le plasează, grupându-le în jurul anumitor puncte fixe şi tratând aceste puncte fixe ca pe nişte focare ale gândirii sale. Cadrul acesta, de bună seamă, suferă din când în când schimbări, sugerate de faptele înseşi; nu se pune problema de a înghesui cu orice preţ faptele într-un cadru construit cu totul *a priori*, dar fără un asemenea cadru nu ar exista ştiinţă. Tuberculoza nu e o denumire pentru întreaga varietate nesfârşită de fenomene clinice pe care bacilul Koch le poate produce, ci este numele unei maladii sau „entităţi“ specifice, al unui grup de simptome standard cu o evoluţie standard, căreia i se conformează mai mult sau mai puţin toate aceste varietăţi. Entitatea „tuberculoză“ este, aşadar, unul din punctele fixe dintr-un cadru sau sistem al ştiinţei medicale, în care pot fi plasate cazurile individuale întâlnite în practica medicală.

Întocmai cum cineva, după ce trece un număr de observaţii pe o foaie cadrilată, poate rezuma distribuţia lor trasând o curbă ce reprezintă tendinţa lor generală fără a trebui neapărat să treacă nici măcar prin unul dintre punctele efectiv marcate, aşa şi autorul unui manual de medicină poate întocmi descrierea cazului standard al unei anumite boli, neuitând diversitatea sub care cazurile încadrabile în rubrica respectivei boli se prezintă în experienţa clinică, dar nedescriind nici unul dintre cazurile pe care le-a întâlnit efectiv vreodată. Iar o astfel de descriere poate fi utilă în formarea altor medici, chiar dacă nici ei nu vor întâlni vreodată un caz care să corespundă întocmai, punct cu punct, celui din manual. Dar rostul manualului este să descrie o boală sau alta ca pe o entitate; de aceea cazurile individuale, în măsura în care nu corespund întocmai descrierii din manual, nu sunt exemplificări riguros exacte ale entităţii descrise: ele sunt cazuri complicate, sau cazuri anormale, sau cazuri care sub un aspect sau altul se abat de la tipul descris în manual. Se întâmplă aşa nu pentru că manualul ar fi prost, ci ca o consecinţă necesară a înseşi ideii de boală specifică. De altfel, aceasta nu e o particularitate a ştiinţei medicale, ci ţine de structura logică a ştiinţei empirice în general. Nu există sub acest aspect nici o deosebire între conceptul unei boli specifice şi conceptul unei plante specifice.

Rezultă că propoziţiile universale pe care le formulează o ştiinţă empirică au un caracter ipotetic aidoma celui al propoziţiilor matematice. Enunţul dintr-un manual de medicină sau dintr-un manual de botanică, potrivit căruia toate cazurile de tuberculoză, respectiv toate rozaceele, au cutare şi cutare caracteristici, înseamnă de fapt că acelea sunt caracteristicile cazului standard. De unde nu rezultă că acest caz standard există; el poate fi o simplă *ens rationis*. Şi cum asta nu împiedică enunţul iniţial să fie adevărat, rezultă că acel enunţ a fost în intenţie ipotetic.

Şi în ştiinţele empirice, la fel ca în cele exacte, corpul cunoaşterii trebuie deosebit de anumite fenomene ce-l însoţesc în chip necesar sau întâmplător. Observarea atentă şi înregistrarea scrupuloasă a faptelor sunt cum nu se poate mai necesare ştiinţei empirice; şi propoziţiile prin care se exprimă aceste fapte sunt propoziţii categorice – de pildă, că temperatura pacientului în ziua cutare la

ora cutare a fost de atât. Iar aplicarea cunoaşterii ştiinţifice la cazuri individuale comportă un alt gen de propoziţii categorice: de exemplu, că pacientul suferă de tuberculoză. Dar corpul însuşi al cunoaşterii ştiinţifice se exprimă prin propoziţii ce sunt logic intermediare între aceste două feluri de propoziţii categorice – între enunţurile factuale care reprezintă datele ei şi enunţurile factuale care sunt aplicaţii ale ei; iar acest corp ca atare constă din propoziţii ipotetice.

3. În această privinţă gândirea filozofică diferă deopotrivă de matematică şi de ştiinţa empirică. Corpul sau substanţa ei constă din propoziţii ce nu sunt ipotetice, ci, în esenţă şi ca intenţie fundamentală, categorice.

În cele ce urmează sper să-l conving pe cititor că această viziune nu doar este împărtăşită de filozofii înşişi, ci totodată decurge necesar din ipoteza pe care am convenit împreună s-o explorăm. Însă, înainte de a face acest lucru, trebuie să mă opresc pe scurt asupra anumitor raţiuni care l-ar putea îndemna ca, întâlnind opinia cu pricina, să o respingă numaidecât ca pe o eroare evidentă.

În primul rând, noi numim uneori categoric un enunţ doar pe temeiul că este făcut cu convingere. În acest sens, judecăţile categorice şi-ar avea locul în legătură cu acele chestiuni în cazul cărora ori este uşor de ajuns la adevăr, ori este imperativ să ne pronunţăm chiar dacă dovezile de care dispunem sunt logic inadecvate. Or, probabil că nu există domeniu în care adevărul să fie atât de greu de descoperit ca în filozofie, unde, în plus, nici o urgenţă practică nu poate scuza o judecată pripită; filozofia ar fi, aşadar, ultimul loc din lume unde ne-am putea permite să fim categorici în sensul menţionat. În filozofie toate judecăţile noastre trebuie să fie deosebit de circumspecte, dibuitoare, cristalizate lent şi exprimate cu maximă rezervă şi precauţie. Eu folosesc însă vocabula „categoric“ în accepţiunea logicianului, nu în cea populară indicată adineaori. Chestiunea pe care o discut este ce formă logică ar îmbrăca cunoaşterea filozofică dacă am putea-o dobândi, şi nu cât de uşor este să o dobândim.

În al doilea rând, cine înţelege natura esenţialmente ipotetică a cunoaşterii ştiinţifice, concepţie familiară majorităţii contemporanilor noştri, va tinde în chip firesc să creadă că acelaşi lucru este adevărat şi despre filozofie. Este o prezumţie rezonabilă că orice e adevărat despre ştiinţă este adevărat şi despre filozofie, şi ca simplă prezumţie ea merită tot respectul; dar, tot aşa, oricine va admite că între ele există şi deosebiri, iar eseul de faţă are ca obiect întrebarea generală care sunt aceste deosebiri. De aceea, trebuie să-i cer cititorului să abordeze acest aspect particular al chestiunii cu un spirit deschis.

§ 2

4. Că scopul filozofiei este, în ultimă instanţă, acela de a-şi formula gândurile în chip categoric este un principiu pe care l-au repetat filozofi din toate timpurile şi în moduri dintre cele mai felurite. Platon, bunăoară, discutând într-un pasaj deja citat (*Rep.*, 511 b) despre deosebirea dintre dialectică şi matematică, susţine că, în vreme ce punctele de plecare ale raţionamentului matematic sunt simple ipoteze sau postulate, dialectica revendică pentru sine un punct de plecare neipotetic, sau care nu e un postulat (¢ρχ¾ ¢νυποθέτος). Întrebarea în ce fel credea Platon că poate fi satisfăcută această cerinţă este plină de dificultăţi şi obscurităţi; dar intenţia subiacentă ei este clară.

Aristotel enunţă acelaşi principiu într-un mod atât de diferit, încât este greu de presupus că-l copiază pe Platon. În lucrarea sa care a dat numele ştiinţei metafizicii, el îşi defineşte obiectul ca

fiind realitatea sau fiinţa (*Met.*, 993 a 30: ¹ περˆ τÁς ¢ληθε…ας θεωρ…α[21]; 1003 a 20: ™πιστήμη τις ¿ θεωρε‹ τÕ Ôν Î Ôν[22]).

Din epoca modernă am putea cita spusa lui Kant că în critica raţiunii pure „tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită“[23], sau afirmaţia lui Hegel că obiectul filozofiei nu-l constituie simplul gând sau simpla abstracţie, ci *die Sache selbst*[24]. Dar *obiter dicta*[25] nu pot decide în chestiuni filozofice; căci, dacă ar putea, tocmai aceasta ar conferi o anumită plauzibilitate ideii că ceea ce discutăm în filozofie nu este *die Sache selbst*, ci sunt doar nişte gânduri – gândurile formulate despre acesta de către filozofi.

5. Mai potrivită decât enumerarea de opinii ar fi aici examinarea unui faimos argument care de aproape nouă sute de ani stă în prim-planul discuţiei metafizice: Argumentul Ontologic.

Platon a enunţat cu mult timp în urmă că a fi şi a putea fi cunoscut sunt acelaşi lucru (*Rep.*, 476 e); şi, mai detaliat, că un gând nu poate fi simplu gând, ci este neapărat gând despre ceva, şi anume despre ceva real (Ôντος, *Parm.*, 132 b). Neoplatonicienii au elaborat conceptul de Dumnezeu în sensul metafizic al cuvântului – de fiinţă despre care putem spune că *est id quod est*[26], o unitate între existenţă şi esenţă, o fiinţă desăvârşită (*pulcherrimum fortissimumque*[27]) astfel încât *nihil deo melius excogitari queat*[28] (expresiile sunt din Boethius, *De Trinitate*).

Anselm, reunind aceste două idei – principiul originar platonician că, atunci când gândim cu adevărat (dar oare gândim vreodată aşa, şi când anume?), gândim negreşit un obiect real şi ideea neoplatoniciană de fiinţă desăvârşită (ceva ce nu putem să nu concepem în mintea noastră; dar oare asta o garantează mai mult decât ca pe o simplă idee?) – sau, mai degrabă, meditând stăruitor asupra acestei din urmă idei până când a redescoperit că cea dintâi este prezentă latent în ea, şi-a dat seama că a gândi această fiinţă desăvârşită înseamnă deja a o gândi ca existentă.

Despuind acest argument de orice nuanţă specific religioasă sau teologică, l-am putea reformula spunând că gândirea, când îşi urmează în modul cel mai complet vocaţia şi îşi propune să conceapă ideea unui obiect care să satisfacă pe deplin exigenţele raţiunii, ar putea părea că plăsmuieşte o simplă *ens rationis*, dar de fapt nu este niciodată lipsită de referinţă obiectivă sau ontologică.

Argumentul lui Anselm, potrivit căruia concepând o fiinţă desăvârşită concepem un subiect înzestrat cu toate predicatele pozitive, inclusiv cu cel al existenţei, astfel încât a-l gândi înseamnă a-l gândi deja ca existent, este expus obiecţiei de ordin logic că existenţa nu este un predicat; dar substanţa gândirii sale rezistă tuturor obiecţiilor de acest fel, după cum rezistă şi acuzaţiei neîntemeiate că ar încerca să deducă dintr-un simplu gând existenţa obiectului său. Anselm a avut grijă să explice că argumentul său se aplică nu gândirii în general, ci doar gândirii despre un obiect unic, *id quo maius cogitari nequit*[29]; chiar şi cea mai superficială familiarizare cu autori precum Boethius şi Augustin e suficientă spre a arăta că el se referea în mod deliberat la absolutul din metafizica neoplatoniciană; şi, într-adevăr, argumentul său revine la a spune că în cazul special al gândirii metafizice distincţia dintre a gândi ceva şi a gândi că acel ceva există este o distincţie fără diferenţă.

Astfel înţeles, argumentul lui Anselm nu a fost nicidecum ignorat sau repudiat în Evul Mediu târziu; succesorii săi, dacă în genere l-au criticat, au făcut-o fie pentru că descopereau dificultăţi în implicaţiile lui religioase sau teologice, fie pentru că priveau adevărul şi certitudinea lui ca fiind de un gen ultim şi fundamental, pe care nu-l poate avea decât un tip de axiome care precedă şi subîntind

orice apel la raţionament. Despre validitatea acestei critici nu voi discuta aici, dat fiind că ţine de o temă abordată în capitolele următoare ale eseului de faţă.

Din toată moştenirea gândirii medievale, nici o parte nu a fost însuşită mai ferm decât Argumentul Ontologic de către cei care au pus bazele gândirii moderne. Descartes, părintele recunoscut al filozofiei moderne, a făcut din el resortul principal al sistemului său; acest argument a fost cel care i-a dat puterea de a trece de la mărunta conştiinţă momentană subiectivă la procesul infinit al cunoaşterii obiective. Spinoza, considerat cel mai pur exponent al spiritului ştiinţific realist al lumii moderne, a conferit Argumentului Ontologic o proeminenţă şi mai mare; acest argument a rămas piatra de temelie a tuturor sistemelor filozofice succesive de până la Kant, a cărui încercare de a-l infirma – pesemne singura ocazie în care cel care-l combătea se număra printre cei ce-i înţelegeau cu adevărat semnificaţia – a fost pe drept cuvânt considerată de succesorii săi un simptom al acelui fals subiectivism, dublat de scepticism, de care el, în pofida unor sforţări eroice, nu s-a scuturat pe deplin niciodată. Odată cu repudierea de către Hegel a idealismului subiectiv, Argumentul Ontologic şi-a reluat locul printre principiile acceptate ale filozofiei moderne, după care nu a mai fost niciodată în mod serios criticat.

6. Cercetătorii în domeniul filozofiei, odată convinşi că Argumentul Ontologic nu se cuvine lepădat ca un subterfugiu logic, îşi dau cu toţii seama că el dovedeşte ceva, dar se simt descumpăniţi când trebuie să precizeze ce anume. E clar că nu dovedeşte existenţa a ceea ce persoana care apelează la argument se întâmplă să creadă a fi Dumnezeu. Între el şi elementele unui crez pozitiv particular nu există nici o legătură, cu excepţia situaţiei în care aceste elemente ar putea fi deduse *a priori* din ideea de *ens realissimum*. Ceea ce dovedeşte argumentul este că esenţa implică existenţa – nu întotdeauna, ci doar într-un caz special, cel al lui Dumnezeu în sens metafizic: acel *Deus sive natura* al lui Spinoza, Zeul lui Platon, Fiinţa lui Aristotel: obiectul gândirii metafizice. Dar aceasta înseamnă obiectul gândirii filozofice în general; căci metafizica, chiar dacă e considerată a nu fi decât una dintre disciplinele filozofice, nu este unică în ce priveşte referinţa ei obiectivă sau structura ei logică. Orice gândire filozofică este de aceeaşi factură şi fiecare disciplină filozofică se împărtăşeşte din natura metafizicii, care nu este o disciplină filozofică separată, ci un studiu special al aspectului existenţial al aceluiaşi obiect ale cărui ipostază de adevăr este studiată de logică iar ipostază de bine de către etică.

Reflecţia asupra istoriei Argumentului Ontologic ne oferă astfel o perspectivă asupra filozofiei ca formă a gândirii în care esenţa şi existenţa, oricât de clar ar fi distinse, sunt concepute ca inseparabile. Potrivit acestei perspective, filozofia, spre deosebire de matematică sau de ştiinţa empirică, nu poate să nu susţină că obiectul ei de studiu nu-i o simplă ipoteză, ci ceva realmente existent.

7. Se poate arăta, mai departe, că această doctrină este adânc încastrată în întreg edificiul disciplinelor filozofice aşa cum există ele efectiv; astfel încât este cu neputinţă ca cineva să se angajeze cât de cât în studiul logicii, de pildă, sau al eticii, fără a adera la perspectiva conform căreia studiază un obiect realmente existent şi, ca atare, năzuieşte la o cunoaştere ce nu este exprimabilă decât prin propoziţii categorice. Nici o metodă preconizată de reformare a acestor discipline, fie prin schimbarea metodei lor, fie prin redefinirea obiectului lor, nu le va răpi această caracteristică.

Logica are ca obiect de studiu gândirea. Ea prezintă un dublu caracter: pe de o parte este descriptivă şi îşi propune să explice cum gândim efectiv, iar pe de alta este normativă şi urmăreşte să explice idealul gândirii, modul în care ar trebui să gândim. Dacă logica ar fi pur descriptivă, ea ar fi o psihologie a gândirii; ca orice psihologie, ar face abstracţie de distincţia dintre gândurile adevărate şi cele false, dintre gândurile valabile şi cele nevalabile, şi le-ar studia doar ca pe nişte evenimente ce se petrec în minte. În acest caz, scopul ei ar fi să ofere un fel de anatomie şi fiziologie a intelectului, iar obiectivele, structura şi metodele ei s-ar conforma în ansamblu tiparelor ştiinţei empirice. Niciodată în decursul îndelungatei ei istorii logica n-a adoptat o astfel de poziţie. A ignorat, fără îndoială, distincţia dintre judecata adevărată şi judecata falsă, dar a făcut asta doar întrucât s-a conceput pe sine ca pe o teorie a inferenţei; distincţia dintre raţionarea validă şi cea nevalidă nu a ignorat-o niciodată.

Logica nu este însă nici exclusiv normativă. O ştiinţă pur normativă ar expune o normă sau un ideal pentru cum ar trebui să fie obiectul pe care-l studiază, dar nu s-ar angaja să aserteze că acest ideal este undeva realizat. Dacă ar fi o ştiinţă de acest fel, logica s-ar asemăna cu ştiinţele exacte; în fapt, ar fi totuna cu matematica sau măcar înrudită cu aceasta. Motivul pentru care nu se poate niciodată conforma acestui tipar este că, în timp ce în geometrie, de pildă, obiectul de studiu îl constituie triunghiurile etc. iar corpul ştiinţei constă din propoziţii despre triunghiuri etc., în logică obiectul de studiu sunt propoziţiile iar corpul ştiinţei constă din propoziţii despre propoziţii. În geometrie, corpul ştiinţei este eterogen faţă de obiectul ei, pe când în logică cele două sunt omogene; ba mai mult decât omogene, sunt identice. Căci propoziţiile din care constă logica trebuie să se conformeze regulilor pe care ea le formulează, astfel încât logica se ocupă, de fapt, de sine însăşi; nu exclusiv de sine însăşi, dar cel puţin incidental şi de sine.

De aici rezultă că, în substanţa ei, logica nu poate fi doar ipotetică. Geometria îşi poate permite să fie indiferentă faţă de existenţa obiectului ei; câtă vreme are libertatea de a-l postula, îi este de-ajuns. Logica însă nu poate împărtăşi această indiferenţă, deoarece, prin faptul că există, ea constituie pentru sine un obiect de studiu efectiv existent. Astfel, când spunem „Toate pătratele au diagonalele congruente“, nu-i necesar să asertăm nici explicit, nici implicit că există pătrate; când însă spunem „Toate propoziţiile universale au subiectul distribuit“, nu doar discutăm despre propoziţiile universale, ci deopotrivă enunţăm o propoziţie universală, adică producem un caz real al lucrului despre care discutăm, şi nu-l putem discuta fără a face asta. Prin urmare, nici o asemenea discuţie nu poate fi indiferentă faţă de existenţa propriului ei obiect; cu alte cuvinte, propoziţiile care constituie corpul logicii nu pot fi niciodată, prin substanţa lor, ipotetice. Un logician care afirmă că toate propoziţiile universale sunt doar ipotetice vădeşte o intuire exactă a naturii ştiinţei, dar subminează însăşi posibilitatea logicii; pentru că aserţiunea sa nu poate fi adevărată compatibil cu faptul că el o asertează.

Similar stau lucrurile şi în privinţa inferenţei. Logica nu doar discută despre raţionament, ci şi conţine raţionamente; iar dacă un logician ar putea crede că niciodată şi nicăieri nu au existat efectiv raţionamente valide, ar face-o în dezacord cu propria-i teorie logică. Căci logica trebuie nu doar să ofere o teorie a obiectului pe care-l studiază, ci, prin chiar aceasta, şi o teorie despre ea însăşi; este o parte esenţială a obiectivului pe care-l urmăreşte, acela de a studia nu numai cum şi potrivit căror principii se desfăşoară alte feluri de gândire, ci şi cum şi potrivit căror principii se desfăşoară logica

însăşi. Dacă ar studia doar alte feluri de gândire, şi-ar putea permite să-şi trateze obiectul fie în chip pur normativ, fie în chip pur descriptiv; faţă de sine însăşi nu poate adopta însă decât o atitudine deopotrivă normativă şi prescriptivă. Ea este nevoită să producă, drept părţi constitutive ale ei înseşi, mostre de gândire reală care întruchipează propriul ei ideal privitor la cum trebuie să fie gândirea.

Prin urmare, logica e angajată faţă de principiul Argumentului Ontologic. Obiectul ei, gândirea, oferă o exemplificare a ceva ce nu poate fi conceput decât ca real; a ceva a cărui esenţă implică existenţa.

8. Filozofia morală, pe o cale diferită, ajunge la aceeaşi ţintă. Asemeni logicii, nici ea nu poate să fie numai descriptivă sau numai normativă. Dacă ar fi fost doar descriptivă, s-ar fi mărginit să dea seama de diversele moduri în care oamenii se comportă în fapt. În acest caz, ea ar fi fost o psihologie sau o antropologie a comportamentului, care n-ar fi luat defel în considerare ideile morale şi conformitatea – sau neconformitatea – acţiunii cu ele. Există o ştiinţă de acest fel şi ea îşi are locul în sistemul ştiinţelor empirice; dar ea nu este filozofie morală.

Dacă ar fi fost pur normativă, ar fi lăsat deoparte comportamentul real al oamenilor şi ar fi căutat să răspundă doar la întrebarea cum trebuie ei să se comporte. Oamenii însă nu au nevoie şi nici n-ar suporta o astfel de călăuzire de către teoreticieni ai moralei. Agentul însuşi e cel căruia îi incumbă să decidă cum să se comporte, iar teoreticianul moralei, dacă în genere îl poate ajuta în privinţa asta, o poate face numai pentru că şi el este un agent moral, iar agentul moral este deja, într-o oarecare măsură, şi teoretician al moralei.

Mai bine ar fi ca, prin combinarea concepţiei normative cu cea descriptivă, să definim filozofia morală ca îndeletnicindu-se cu explicarea modului în care oamenii cred că trebuie să se comporte. Din obiectul ei fac atunci parte deopotrivă faptele şi idealurile de conduită; ar putea părea însă că astfel idealurile sunt reduse la statutul unui nou fel sau ordin de fapte. Pentru a corija o atare impresie, trebuie avut în vedere că în nici o ştiinţă filozofică întrebarea cum gândesc oamenii nu este separabilă de întrebarea dacă ei gândesc corect sau incorect; ceea ce impune filozofiei morale să aleagă una din două: fie să considere că oamenii au întotdeauna dreptate când se consideră datori să săvârşească un anumit act, fie să instituie un fel de comparaţie şi critică a judecăţilor morale. În prima din aceste variante, se adoptă punctul de vedere că idealul moral există deja ca ideal în mintea agenţilor morali; iar în cea de-a doua, că acest ideal există parţial în acest fel şi că dobândeşte o existenţă mai deplină pe măsură ce ei (cu sau fără ajutorul filozofiei morale) încearcă să desluşească mai clar care anume consideră a le fi îndatoririle. În ambele cazuri avem de-a face cu o ştiinţă deopotrivă normativă şi descriptivă; ea descrie nu acţiunea ca opusă ideilor despre acţiune, ci conştiinţa morală; iar pe aceasta este silită s-o descrie ca fiind deja într-un anumit sens ceea ce trebuie să fie. Iar asta, la rândul său, va afecta modul de explicare a acţiunii, pentru că nu poate fi concepută o teorie a idealurilor morale care nu admite că într-o anumită măsură ideile morale afectează acţiunea.

Cu totul independent, deci, de orice argumentare care şi-ar propune să arate, poate în chip legitim, că în descrierea virtuţii filozoful moral trebuie el însuşi, în travaliul său de gânditor, să manifeste cel puţin unele din virtuţile pe care le descrie – sinceritatea, veracitatea, perseverenţa, curajul şi dreptatea –, este clar că idealul moral, pe care el este dator să-l conceapă, nu poate fi gândit ca o

simplă idee, despărţită cu totul de existenţă. Şi aici se dovedeşte valabil Argumentul Ontologic: obiectul gândirii etice trebuie negreşit conceput ca fiind ceva a cărui esenţă implică existenţa.

§ 3

9. Fără a mai discuta cazuri luate din alte discipline filozofice, mă pot încumeta acum să afirm în chip general că substanţa oricărei discipline filozofice constă din propoziţii categorice, şi nu, ca în cazul ştiinţelor exacte şi al celor empirice, doar din propoziţii ipotetice. Prin aceasta nu neg că şi gândirea filozofică implică elemente ipotetice. Judecăţile ipotetice ale ştiinţei, după cum am văzut, implică diferite feluri de judecăţi categorice în chip de accesorii sau de condiţii ale fiinţării lor substanţiale; şi reciproc, dacă substanţa cunoaşterii filozofice constă din judecăţi categorice, ea este negreşit înconjurată, aşa-zicând, de un eşafodaj de judecăţi ipotetice. Vreau să spun că, pentru a decide dacă o anumită teorie este adevărată, afirmarea acelei teorii trebuie susţinută examinând care ar fi fost consecinţele dacă ar fi fost adevărată vreuna dintre teoriile alternative. În acest sens, dezvoltarea concluziilor din nişte premise pur ipotetice este o parte necesară, deşi subsidiară, a gândirii filozofice.

Nu este însă de-ajuns să spunem că în ştiinţă corpul de cunoştinţe este ipotetic, având în subsidiar elemente categorice, iar în filozofie viceversa; căci în filozofie relaţia dintre cele două elemente este mai intimă decât lasă să se înţeleagă acest contrast. Întocmai cum principiul afirmaţiei concrete enunţă că elementul negativ dintr-o aserţiune filozofică, departe de a fi o judecată separată, este un factor determinant care dă pregnanţă şi precizie semnificaţiei acelei afirmaţii, tot aşa elementul ipotetic, pe care l-am descris ca pe un fel de eşafodaj ce înconjoară corpul categoric al gândirii, este în realitate parte integrantă a acestui corp, deşi una subsidiară faţă de cea categorică. De prisos să mai adaug că întregul alcătuit din aceste două părţi nu este un simplu agregat; căci fiecare din ele e necesară celeilalte şi este ceea ce este tocmai în virtutea relaţiei sale cu cealaltă.

10. Această viziune asupra filozofiei ca gândire categorică, chiar lăsând deoparte concordanţa ei cu rostirile unor mari filozofi, legătura ei cu Argumentul Ontologic şi faptul că se verifică în felul cum procedează efectiv ştiinţele filozofice, este o consecinţă necesară a suprapunerii între clase şi, ca atare, decurge din ipoteza eseului de faţă. Judecăţile categorice şi cele ipotetice sunt două specii de judecăţi; conform ipotezei noastre, aşadar, în judecăţile nefilozofice ele vor constitui clase separate, astfel încât judecăţile universale care formează corpul ştiinţei pot fi pur ipotetice; pe când în judecăţile filozofice ele se vor suprapune, astfel încât cele ce formează corpul filozofiei nu pot fi doar ipotetice, ci sunt cu necesitate, în acelaşi timp, şi categorice.

O astfel de formulare este totuşi prea simplă; încât, cu îngăduinţa cititorului, aş corecta-o după cum urmează. Conceptul de judecată este deja unul filozofic, ceea ce face ca o suprapunere între formele ei specifice să nu poată fi niciodată evitată cu totul. Chiar şi în ştiinţe, aşadar, o asemenea suprapunere există. Lucrul acesta l-am recunoscut deja atunci când am arătat că propoziţiile pur ipotetice care formează corpul ştiinţei comportă anumite elemente categorice, care sunt necesare fiinţării lor, dar nu fac parte din esenţa lor *qua* ştiinţă; acestea reprezintă, aşa-zicând, edificiul solid de fapte şi adevăruri pe care trăieşte parazitar corpul flexibil de ipoteze ştiinţifice. În cazul judecăţilor filozofice însă, suprapunerea devine deosebit de intimă: elementul categoric nu mai este ceva exterior, chiar dacă necesar, celui ipotetic, ci ambele ţin deopotrivă de esenţa filozofiei ca

atare. Ca şi mai înainte, ceea ce constatăm aici este o fuziune caracteristică a unor elemente logice care aiurea se întâlnesc fie separate, fie unite într-un mod relativ lax şi exterior. În caz că m-ar întreba cineva dacă distincţia despre care vorbesc este cea dintre o solidaritate mai strânsă şi una mai laxă, sau dintre solidaritate absolută şi separaţie absolută, aş putea răspunde că în principiu această întrebare a şi căpătat răspuns când am discutat ideea de scară de forme.

11. În privinţa acestui punct, o teorie completă a cunoaşterii ar trebui să meargă mult mai departe. Ea ar trebui să ia în considerare nu doar distincţia formală dintre filozofie şi ştiinţă, ci şi relaţia fiecăreia din ele, ca ansamblu cognitiv, cu cealaltă. Ar trebui să se întrebe dacă elementul ipotetic din filozofie este identic cu ştiinţa însăşi, sau este ceva specific filozofiei; şi dacă scheletul categoric pe care se sprijină ţesuturile ipotetice ale gândirii propriu-zis ştiinţifice este integral sau parţial identic cu filozofia. Ar mai trebui să discute şi teoria istoriei şi relaţia dintre judecata categorică singulară care formează corpul gândirii istorice şi judecata categorică universală din filozofie. Dar, pentru ceea ce îşi propune acest eseu, despre relaţia logică a judecăţii s-a spus destul prin evidenţierea circumstanţei că judecata filozofică este, prin esenţa şi substanţa ei, categorică.

Note

21. Gr.: „cercetarea teoretică, adică speculativă, a adevărului“ (*n. red*.).
22. Gr.: „ştiinţa care cercetează fiinţa ca fiind“ (*n. red*.).
23. Pasaj din *Critica raţiunii pure*, „Prefaţă la ediţia întâi“ (*n. tr.*).
24. Germ.: „faptul însuşi“ (*n. red*.).
25. Lat.: „cele spuse în treacăt“ (*n. red*.).
26. Lat.: „este ceea ce este“ (*n. red*.).
27. Lat.: „preafrumoasă şi atotputernică“ (*n. red*.).
28. Lat.: „nimic mai bun decât Dumnezeu nu poate fi conceput“ (*n. red*.).
29. Lat.: „decât care nu-i cu putinţă a fi gândit ceva mai mare“ – Anselm, Proslogion, cap. 2, trad. de Alexander Baumgarten (*n. red*.).

VII
DOUĂ POZIŢII SCEPTICE

1. La fel ca în ştiinţă şi în istorie, şi în filozofie idealul de gândire cere ca nici o propoziţie să nu fie admisă în corpul de cunoştinţe decât pe temeiul unei raţiuni suficiente, sau, în termeni logici, ca fiind concluzia unei inferenţe. Se pune aşadar întrebarea: prin ce gen special de raţionament sau inferenţă se susţin propoziţiile filozofiei?

Există persoane care consideră că această întrebare nu admite răspuns; care, adică, nu cred că sunt posibile raţionamente filozofice constructive. Asemenea majorităţii scepticilor, aceşti oameni nu aderă la un astfel de crez cu inima uşoară, ci ajung la el după o cumpănire serioasă, iar îndoielile lor merită o examinare temeinică. Ei sunt unanimi în a repudia – fie doar pentru sine, fie pentru generaţia lor sau chiar pentru totalitatea gânditorilor de oriunde şi dintotdeauna – orice doctrină filozofică susţinută prin raţionament filozofic constructiv; dincolo de asta însă, între ei există divergenţe. Unii dintre ei neagă că ar deţine vreo doctrină filozofică şi susţin că raţionamentul filozofic nu este constructiv, ci critic, având doar funcţia de a nărui false filozofii. Alţii pretind că au o poziţie filozofică, dar cred că judecăţile ce o alcătuiesc se bazează nu pe raţionamente filozofice, ci pe ştiinţă sau pe simţul comun.

§ 1

2. Cei din primul grup spun: „Nu ştiu răspunsul corect la nici o întrebare filozofică; dar cred că merită osteneala de a dovedi că răspunsurile care li se dau de obicei sunt greşite. Şi pot demonstra că un răspuns e greşit fără a pretinde că ştiu că un altul ar fi corect; căci metoda mea este de a examina răspunsurile date de alţii şi de a arăta că ele sunt autocontradictorii. Enunţurile autocontradictorii sunt, la drept vorbind, lipsite de sens, iar ceea ce e lipsit de sens nu poate fi adevărat; drept urmare, folosind această metodă, pot să stărui într-o atitudine pur critică faţă de filozofia altora, fără să am o filozofie proprie. Nu susţin şi nici nu tăgăduiesc posibilitatea filozofiei; deocamdată nu fac decât să-mi suspend judecata şi să-mi continui travaliul critic“.

Pentru o filozofie ce-şi defineşte în acest fel obiectivul, propun denumirea de filozofie critică, înţelegând prin asta o filozofie ce intenţionează să fie critică, în opoziţie cu cea constructivă. O atitudine critică, în această accepţiune a cuvântului, diferă de atitudinea de negare abstractă, pe care am descris-o în capitolul al cincilea, în felul în care inferenţa diferă de judecată: a nega un punct de vedere înseamnă a-i aserta pur şi simplu falsitatea, pe când a-l critica înseamnă a oferi temeiuri acestei aserţiuni. Folosind aici termenul „critic“, inevitabil sugerez o comparaţie cu Filozofia Critică a lui Kant; dar ceea ce am de spus pe această temă nu trebuie înţeles ca referindu-se la Kant,

deoarece, în viziunea sa, critica nu constituia întreaga filozofie. Ceea ce voi spune se referă la diversele şcoli de gândire care şi-au împărţit între ele moştenirea kantiană.

3. Meritele atitudinii critice sunt de netăgăduit. Ea suferă însă şi de două feluri de neajunsuri. Unul ţine de o anume iritabilitate, caracteristică unor gânditori înzestraţi şi cultivaţi, deprinşi cu studiul aprofundat al operei marilor autori, dar ajunşi pradă descurajării şi înclinaţi să repudieze orice gândire filozofică pe motiv că ar fi infructuoasă. Această descurajare stă în legătură cu lipsa de empatie a gânditorilor respectivi faţă de autorii pe care-i critică. A studia o filozofie cu intenţia mărturisită nu de a te întreba cât de adecvat îşi tratează ea obiectul de care se ocupă, ci doar de a căuta inconsistenţe în forma ei logică, înseamnă a nu vădi interes pentru ceea ce l-a preocupat cel mai mult pe autorul respectiv, pentru obiectul investigaţiilor sale, şi, drept urmare, a ţi-l înstrăina afectiv şi a te pune în imposibilitatea de a-i evalua nepărtinitor opera. Acest fel de critică se îndreaptă în cea mai mare măsură împotriva unor autori care se ostenesc sincer să descâlcească iţele câte unei probleme dificile şi, întrucât criticul nu se pretinde competent în materie, el nu le va acorda preţuirea cuvenită pentru pătrunderea intelectuală de care au dat dovadă. O asemenea critică va fi în schimb foarte îngăduitoare cu cei care, abandonând orice încercare de a studia aprofundat şi îndeaproape obiectul cu pricina, se mulţumesc cu o tratare unilaterală a câte unui aspect parţial al acestuia. Drept urmare, genul de critică la care mă refer nu doar că se bazează pe o scară de valori defectuoasă, dar judecăţile sale riscă grav să se afle în raport invers cu meritele autorului judecat; şi, chiar şi atunci când acest pericol este evitat, tonalitatea generală a unei astfel de critici, în loc de a fi empatică, aşa cum trebuie să fie criticile bune, cu greu va putea să evite superficialitatea şi chiar o anume frivolitate.

4. Carenţele umorale, mi s-ar putea spune, sunt irelevante în filozofie, căreia, întrucât o preocupă adevărul, îi pasă doar de valorile logice, nu şi de cele morale. Fie! Dar şi logica filozofului pe care-l critic este nu mai puţin criticabilă. El susţine că nu are o doctrină filozofică proprie; susţinerea îi este însă dezminţită de practică, dat fiind că aceasta implică două lucruri ce echivalează, fiecare în parte, cu câte o luare de poziţie filozofică constructivă.

El repudiază filozofiile altora pentru că vădesc anumite caracteristici considerate de el drept defecte. Dar asta presupune o concepţie despre cum ar trebui să arate o filozofie constructivă şi folosirea acestei concepţii drept un standard în raport cu care nişte filozofii existente se cuvin judecate. Or, ideea despre cum trebuie să arate o filozofie este ea însăşi o idee filozofică, iar criticul care utilizează o asemenea idee ca pe un standard are obligaţia de a o enunţa şi a o apăra împotriva criticii.

El are, de asemenea, o concepţie despre cum trebuie să arate o critică filozofică, concepţie ce reprezintă un standard ale cărui cerinţe el crede că le poate satisface şi că le şi satisface efectiv în practica sa filozofică. Dar şi aceasta este tot o concepţie filozofică, ceea ce impune criticului filozofic obligaţia de a ne oferi o teorie a criticii filozofice şi de a ne convinge prin argumente pozitive sau constructive că principiile sale sunt valabile şi că practica lui li se conformează fidel.

Scepticismul de această formă, ca şi de oricare alta, este în realitate un dogmatism disimulat; el conţine teorii pozitive despre natura, metoda şi limitele gândirii filozofice, dar tăgăduieşte că le posedă, ascunzându-le de ochii criticii. De unde urmează că este deopotrivă inconsecvent, adică în

dezacord cu propriile principii proclamate, şi incorect deoarece le aplică altora o formă de critică pe care în propriul lui caz nu o admite.

§ 2

5. O a doua formă de scepticism concordă cu prima în privinţa tezei că filozofia nu poate să întemeieze viziuni pozitive sau constructive; dar, spre deosebire de aceasta, susţine că nu ignorăm din această pricină răspunsurile corecte la întrebări filozofice. Doar că aceste răspunsuri le oferă, potrivit convingerii sale, nu raţionamentul filozofic, ci ştiinţa şi simţul comun.

De exemplu: există o lume materială? Există alte minţi în afară de a mea? Da; simţul comun îmi spune că aşa stau lucrurile; gândirea filozofică nu este nici necesară spre a mă convinge de ele, nici capabilă să le demonstreze, în caz că sunt atât de smintit încât să mă îndoiesc de ele sau atât de prefăcut încât formulez o îndoială pe care de fapt nu pot să o încerc.

Pe de altă parte, există numeroase întrebări, în mod tradiţional încredinţate spre rezolvare filozofiei, care, întrucât nu le pot da răspuns nici ştiinţa, nici simţul comun, nu pot fi decise în nici un chip. Există Dumnezeu? Există viaţa de dincolo? Care este natura generală a universului ca întreg? Întrucât nu cunoaştem răspunsurile la aceste întrebări independent de filozofare, nici filozofia nu ni le poate da.

Ce-i rămâne, aşadar, de făcut filozofiei? Ei nu-i mai revine, precum în perspectiva critică, funcţia de a combate erori; de pildă, ea nu răstoarnă punctul de vedere eronat că datoria se confundă cu avantajul şi ne lasă, ce-i drept, ignoranţi, dar eliberaţi de iluzii. Căci – spun adepţii acestei viziuni – ştim ce este datoria, şi am ştiut-o dintotdeauna; dacă cineva ne întreabă ce este datoria, îi putem răspunde: „Este ceea ce dumneata, eu şi oricine altcineva ştim că este“. Filozofiei nu-i rămâne nimic în afara sarcinii de a analiza cunoaşterea pe care deja o posedăm, adică de a se apleca asupra propoziţiilor furnizate de ştiinţă şi de simţul comun şi a le desluşi structura logică sau de a arăta „ce anume avem în vedere atunci când spunem“, de pildă, că există o lume materială.

6. Ca şi cealaltă formă de scepticism, şi aceasta este rodul unui îndelungat studiu şi travaliu filozofic. Istoric, ambele s-au configurat în urma studierii *Criticii raţiunii pure* şi a problemelor discutate în această operă clasică; ambele sunt demne de respect şi, după cum vom vedea, adevărate între anumite limite. Dar şi viziunea analitică este, până la urmă, la fel de nesustenabilă ca şi cea critică.

Dacă unui adept al acestei viziuni i s-ar cere să-şi formuleze poziţia filozofică, el ar începe, probabil, prin a reaminti o serie de propoziţii aparţinând sferei simţului comun, pe care unii filozofi, în mod greşit, după părerea sa, le-au pus sub semnul întrebării sau le-au tăgăduit.[30] Or, potrivit acestei viziuni, sarcina filozofiei este de a analiza propoziţii cum sunt acestea; drept urmare, un filozof adept al acestei viziuni ar considera drept parte a poziţiei sale filozofice nu doar datele supuse analizei, adică propoziţiile simţului comun de felul „Acesta e un braţ de om“, ci şi rezultatele analizei lor, adică propoziţiile precum „Există un lucru, şi numai unul, despre care este adevărat deopotrivă că este un braţ de om şi că această suprafaţă face parte din suprafaţa lui“. Viziunea analitică asupra filozofiei presupune însă şi o a treia clasă de propoziţii, ce nu fac parte nici din datele analizei (propoziţiile simţului comun ce urmează a fi analizate), nici din rezultatele acesteia (propoziţiile în care acele date se rezolvă), ci sunt principii conform cărora se efectuează analiza;

unele dintre aceste principii sunt de natură logică – de pildă, acela conform căruia o propoziţie complexă poate fi divizată în două sau mai multe propoziţii mai simple –, altele de natură metafizică, de pildă (ca să iau un principiu implicat în exemplul de adineaori) că datele senzoriale nu sunt entităţi mentale ce reprezintă cumva obiecte fizice, ci sunt în fapt părţi ale unor obiecte fizice.

Invitat să-şi formuleze poziţia filozofică, filozoful analitic ar include, probabil, în acea formulare propoziţii din toate aceste trei clase. Dar, potrivit unei asemenea viziuni despre filozofie, nu-i foarte clar că datele, rezultatele şi principiile sunt la fel de îndreptăţite să fie incluse. Datele analizei sunt doar obiectul asupra căruia se exercită gândirea filozofică, aşa cum logica se poate exercita asupra propoziţiilor avansate (de pildă) de un botanist. Propoziţia că toţi stejarii sunt dicotiledonate nu este parte a teoriei logice; logicianului în calitatea sa de logician nu-i revine nici s-o aserteze, nici să o tăgăduiască. El se mărgineşte să-i studieze structura logică. Or, dacă sarcina filozofului nu constă în a ataca sau a apăra enunţurile simţului comun, ci doar în a le analiza, atunci un enunţ precum „Există alţi oameni cu experienţe aidoma alor mele“ nu poate fi parte componentă a poziţiei sale filozofice, ci doar un exemplu al obiectelor despre care el filozofează. A crede că un astfel de enunţ este un element al poziţiei sale filozofice înseamnă a recădea tocmai în viziunea despre filozofie împotriva căreia el se revoltă în mod expres – aceea potrivit căreia filozofia fie critică simţul comun, fie îl coroborează.

Rezultatele analizei par a se afla în aceeaşi situaţie. Pentru că analiza unei propoziţii a simţului comun enunţă ce anume înseamnă exact acea propoziţie; iar dacă obiectul supus analizei este o propoziţie a simţului comun, rezultatul analizei, având o semnificaţie identică cu a ei, este şi el o propoziţie a simţului comun.

Singura clasă de propoziţii care fără nici o îndoială trebuie inclusă în formularea de către filozoful analitic a poziţiei sale este cea a principiilor conform cărora se efectuează analiza. Aceste principii constituie o teorie despre natura şi metoda filozofiei. Or, aceasta este o teorie filozofică, şi anume una constructivă; de unde rezultă că, orice altceva va fi trebuind să ne spună filozoful analitic întrebat care-i este poziţia filozofică, e clar că este dator înainte de toate să expună aceste principii. Însă el, asemeni filozofului critic, nu doar că-şi nesocoteşte această îndatorire, ci-şi face chiar un merit din nesocotirea ei şi din aserţiunea că nu posedă nici o teorie constructivă sau sistematică proprie.

7. Că exponenţii viziunii despre care vorbim n-ar trebui să-şi nesocotească datoria de a examina sau măcar de a formula propriile principii, unii dintre ei o admit. Dr. L.S. Stebbing, într-un recent articol despre „Metoda analizei în metafizică“ (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1932–1933, pp. 65–94), ne reaminteşte că metoda analitică a fost mult utilizată, timp de peste douăzeci de ani, de către filozofi britanici bine cunoscuţi, dar că nici unul dintre ei „n-a găsit cu cale să se întrebe“ pe ce presupoziţii se sprijină ea şi dacă acestea pot sau nu să fie justificate (p. 75). Punându-şi aceste întrebări, dr. Stebbing consideră (şi pe bună dreptate, din câte îmi permite să apreciez cunoaşterea literaturii filozofice anterioare) că face o muncă de pionierat. Dar, cu toate că în articolul citat se încearcă formularea acestor presupoziţii, se admite că „aproape toţi marii filozofi din trecut“ le-au negat implicit (p. 66), şi nu se face nici o încercare de a dovedi netemeinicia acestor negaţii sau de a lămuri cât de cât de ce presupoziţiile respective trebuie acceptate. Se admite chiar şi că „departe de a fi justificate cu certitudine, [ele] nici măcar nu sunt foarte plauzibile“ (p. 92), iar cel mai puternic argument în favoarea oricăreia dintre ele este că „nu văd ce s-ar putea invoca împotriva ei“.

Prin urmare, şi aici se impune concluzia că filozofia analitică, asemeni celei critice, este o metodă sprijinită pe nişte principii; că aceste principii alcătuiesc sau implică o poziţie filozofică constructivă şi că singura sarcină incontestabil filozofică pe care exponenţii metodei analitice şi-au impus-o este de a expune şi justifica această poziţie. Dar o bună parte din atracţia pe care o exercită metoda analitică rezidă în pretenţia ei de a fi abolit vechea idee de filozofie constructivă; şi singurul comentariu ce poate fi făcut acum despre această pretenţie este că filozofia analitică presupune în fapt o doctrină filozofică constructivă, dar că, fidelă caracterului său de formă a scepticismului, declină sarcina de a o formula.

8. S-ar putea replica, eventual, că aceste principii, chiar dacă nu sunt niciodată formulate făţiş şi apărate faţă de critici, sunt totuşi, în funcţionarea metodei analitice, justificate prin rezultatele la care conduc. Numai că, întâi de toate, exponenţii acelei metode ţin să ne asigure că rezultatele ei sunt foarte modeste: că ea nu poate niciodată rezolva vreuna din problemele care au fost considerate în trecut – iar majoritatea oamenilor le consideră şi în prezent – problemele de căpetenie ale filozofiei; că, într-un cuvânt, perspectiva deschisă de această metodă „pare la prima vedere dezamăgitoare“ (Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 27[31]). Iar în al doilea rând, singurul nostru motiv de a accepta aceste rezultate este că acceptăm metoda care duce la ele. Un argument menit să ne convingă că oamenii gândesc sau acţionează în anumite moduri poate fi testat *a posteriori*; dacă ei într-adevăr acţionează sau gândesc aşa, argumentul se poate considera, până una-alta, confirmat. Pe când un argument menit a ne convinge că atunci când spunem „acesta e un braţ de om“ înţelegem „există un lucru şi numai unul, despre care este adevărat deopotrivă că este un braţ de om şi că această suprafaţă este o parte din suprafaţa sa“ e un argument care nu trimite la nici un nou fapt şi, ca atare, nu poate fi verificat prin vreun test *a posteriori*.

9. Nici una din cele două teorii sceptice nu rezistă, aşadar, examinării critice, motivul fiind în ambele cazuri acelaşi. Fiecare din ele se leapădă de orice filozofie constructivă; fiecare pretinde că posedă, nu un corp de doctrină, ci doar o metodă: nu o metodă de a ajunge la concluzii filozofice pozitive, ci o metodă de a face altceva – într-unul din cazuri, a demola false filozofii, iar în celălalt, a determina ce anume înţelegem exact atunci când formulăm un enunţ. Nici una din ele nu recunoaşte că metodele presupun principii – principii sistematice dacă metodele sunt sistematice – şi că scepticismul proclamat de ele nu este mai mult decât o pretenţie voalată ca aceste principii să fie exceptate de la critică sau chiar şi de la formularea lor explicită, adevărul şi suficienţa lor fiind asumate. Cât timp dăinuie această stare de lucruri, nu se poate concede că filozoful critic sau analitic, oricât l-am preţui altminteri în calitate de comentator critic al filozofiei altora, se achită, fie şi în chip incipient, de sarcina formulării unei poziţii sau a unui program filozofic propriu.

10. Examinând, aşadar, avantajele şi dezavantajele acestor două teorii despre cuprinsul şi metoda filozofiei, am constatat că ele încalcă anumite reguli pe care singure le-au formulat. Le-am fi putut însă respinge şi după o examinare mult mai sumară. Fiecare din ele se află în conflict cu primul principiu al metodei filozofice de a cărui formulare s-a ocupat capitolul al doilea al eseului nostru; iar dacă mi-aş fi îngăduit să presupun că cititorul recunoaşte acel principiu, critica ar fi sunat după cum urmează.

Concepţia critică asumă că un demers poate fi distructiv fără a fi constructiv. Aceasta presupune că demersurile constructiv şi distructiv sunt două specii ale unui gen, iar în acest caz primul nostru

principiu ne spune că în filozofie ele se vor suprapune, iar suprapunerea poate merge oricât de departe. Cu alte cuvinte, un filozof care desfăşoară o argumentaţie pur distructivă va îmbrăţişa, în mod conştient sau inconştient, o poziţie constructivă, tot ce-i rămâne de ales fiind dacă să expună această poziţie în mod explicit şi critic, sau doar s-o asume pe furiş.

Concepţia analitică presupune că există nu doar o distincţie, ceea ce i s-ar admite bucuros, ci o diferenţă între a şti că aceasta este o masă de scris şi a şti ce anume am în vedere când spun că ea este o masă de scris. A aserta o propoziţie şi a o analiza sunt specii ale unui gen definit[32] drept „atitudine adoptată faţă de“ respectiva propoziţie. Dar, dacă în cazul filozofiei speciile unui gen se suprapun, a aserta şi a analiza, deşi distincte, nu pot în filozofie să fie separate; iar un filozof, invitat să afirme sau să nege o propoziţie dată, păstrează dreptul de a spune „Nu mă pot pronunţa dacă această propoziţie este adevărată sau falsă până nu înţeleg ce anume înseamnă“. Aşa a replicat întotdeauna filozofia tradiţională invitaţiilor de acest fel; şi tot ce susţine şcoala analitică este că, replicând în acest fel, ea a fost victima confuziei dintre asertare şi analiză. De pe acum ar trebui să fie clar că o atare confuzie există doar în mintea filozofului analitic care susţine că, întrucât filozoful tradiţional spune „Nu pot să fac *A* fără a face *B*“, acestuia îi scapă distincţia dintre *A* şi *B*, când de fapt le distinge, dar refuză să le separe. Pe scurt, modul tradiţional de a proceda este corect, iar partizanul analizei nu atât încearcă să reformeze metoda filozofică, cât o dojeneşte că este filozofică.

În critica mea nu am adoptat o asemenea cale deoarece, deşi cititorul a consimţit, potrivit învoielii dintre noi încheiate în capitolul al doilea, să accepte aceste principii în chip ipotetic spre a vedea la ce ne conduc, el are dreptul să ceară ca pe parcursul acestui demers poziţia noastră să fie din când în când verificată întrebându-ne în ce măsură se potrivesc concluziile din asumpţiile iniţiale cu rezultatele obţinute pe alte căi. Căci se poate uşor întâmpla ca o argumentare să pornească de la nişte asumpţii ce cuprind o mică eroare care, pe măsură ce argumentarea înaintează, se multiplică la fiecare pas; încât este o precauţie elementară faţă de acest pericol să se ceară ca asumpţiile iniţiale să fie constant verificate prin asemenea referiri încrucişate. Acest principiu este deosebit de important în argumentarea filozofică deoarece, după cum am explicat în capitolul precedent, gândirea filozofică nu cunoaşte simple asumpţii şi ca atare nu se poate axa pe principiul că adevărul sau falsitatea ipotezelor ei iniţiale nu contează.

Era aşadar de dorit să arătăm că cele două poziţii sceptice nu doar trebuie dezavuate ca incompatibile cu ipotezele convenite între noi, ci se vădesc a fi eronate chiar şi potrivit propriilor lor standarde. O asemenea verificare a asumpţiei noastre iniţiale poate constitui un îndemn pentru cititor de a persevera în travaliul de elaborare a consecinţelor ei şi totodată prefigurează concepţia despre raţionamentul filozofic pe care o vom formula în capitolul următor. După ce vom fi făcut acest lucru, se va vedea că cele două teorii criticate în capitolul de faţă sunt ambele, într-un anumit sens, justificate ca exprimând o parte din adevăr, deşi, negând restul, transformă acest adevăr parţial în eroare.

Note

30. Mi se pare că prof. G.E. Moore adoptă o astfel de poziţie în contribuţia sa intitulată „În apărarea simţului comun“ (*Contemporary British Philosophy*, vol. II, pp. 193 şi urm); căci, la pp. 195–196 ale acelui studiu, el enunţă o propoziţie pe care la p. 207 o numeşte primul punct al poziţiei sale filozofice. Esenţialul acestei propoziţii, pe care îmi permit s-o abreviez – căci constă din nu mai puţin de 200 de cuvinte – este următorul: Mulţi alţi oameni, în afară de mine, au ştiut şi ştiu, *mutatis mutandis*, ceea ce eu ştiu atunci când spun,

bunăoară, că sunt om, sau că poliţa din biroul meu de lucru este mai aproape de mine decât dulapul cu cărţi. Presupun că prof. Moore consideră că această propoziţie aparţine simţului comun.

31. În versiunea românească, Bertrand Russell, *Cunoaşterea lumii exterioare*, trad. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 40 (*n. red.*).

32. W.E. Johnson, *Logic*, I, 6. În acest loc Johnson nu include analiza printre atitudinile pe care le enumeră, dar îmi închipui că textul său reprezintă fidel poziţia şcolii de gândire despre care discut.

VIII
DEDUCŢIE ŞI INDUCŢIE

§ 1

1. Pentru a discuta despre natura inferenţei filozofice, este indicat să pornim de la întrebarea dacă ea este deductivă sau inductivă. Aceasta presupune să o comparăm cu raţionamentul deductiv din ştiinţa exactă şi cu cel inductiv din ştiinţa empirică. Voi încerca să fac acest lucru, cu precizarea, formulată în primul capitol (§ 2.6), că mă preocupă nu cum funcţionează efectiv raţionamentul în ştiinţa exactă sau în cea empirică, ci cum trebuie să funcţioneze în filozofie.

La orice inferenţă se pot deosebi trei lucruri: datele de la care se pleacă, principiile conform cărora se raţionează şi concluzia la care se ajunge. În ştiinţa exactă datele sunt nişte supoziţii: de exemplu, că *ABC* este un triunghi dreptunghic. Principiile sunt aşa-numitele axiome: de exemplu, că, adunând o aceeaşi cantitate la două cantităţi egale, sumele rezultate vor fi egale. Concluziile sunt inferate demonstrativ, adică arătând că decurg în mod riguros logic din date, conform principiilor.

2. Axiomele necesare unei ştiinţe exacte sunt, pare-se, de două feluri. Unele nu aparţin, propriu-zis, corpului acelei ştiinţe, ci logicii; sunt principiile conform cărora trebuie efectuată întotdeauna demonstraţia ca atare. Celelalte aparţin ştiinţei respective; ca, de exemplu, în geometria euclidiană, că două drepte nu pot închide un spaţiu între ele.

Primul grup de axiome, cele logice, sunt necesare ştiinţei, dar nu sunt parte componentă a acesteia. Ele îi sunt necesare în sensul că, dacă n-ar fi adevărate, respectiva ştiinţă n-ar putea face nici un pas înainte; astfel încât, deşi pot fi numite presupoziţii, ele nu sunt simple supoziţii. Nu sunt parte a ştiinţei pentru că aparţin logicii, iar succesul ştiinţei care le presupune nu serveşte la confirmarea lor. A le confirma sau a le pune sub semnul întrebării ţine de logică. Raţionamentul ştiinţei exacte purcede de la aceste axiome în sens ireversibil şi atârnă cu toată greutatea sa de ele ca de un punct fix.

Grupul al doilea de axiome, cele speciale, sunt parte componentă a ştiinţei, dar una de un fel aparte. Conform concepţiei mai vechi despre ştiinţa exactă, ele sunt ştiute a fi adevărate, dar au particularitatea – aparent ciudată într-o ştiinţă exactă – de a nu se cere demonstrate. Sunt de la sine evidente, adică se ştie că sunt adevărate fără a fi demonstrate; adevărul lor nu numai că poate fi sesizat în acest mod (căci şi în cazul adevărurilor demonstrabile putem uneori recunoaşte, printr-un soi misterios de intuiţie, că sunt necesarmente adevărate, chiar dacă pe moment nu ştim să le demonstrăm), dar nici nu există vreun alt mod în care să poată fi sesizat; ele nu admit nici un fel de demonstraţie. Astfel, propoziţiile cert adevărate care formează corpul ştiinţei exacte se distribuie în două clase: cele indemonstrabile, sau axiomele speciale, şi cele demonstrabile, sau concluziile.

Liniamentele principale ale acestei concepţii nu sunt, întru cât ne priveşte, afectate dacă se susţine că despre axiomele speciale nu ştim dacă sunt adevărate, ele fiind doar asumate. Axiomele logice nu

pot fi doar asumate, dat fiind că (aşa cum am arătat în capitolul al şaselea) o propoziţie filozofică nu poate fi niciodată decât categorică; nu putem gândi ca şi cum principiile gândirii ar fi adevărate, pentru că, dacă n-ar fi adevărate, pur şi simplu nu am gândi. În schimb, axiomele speciale pot fi considerate simple asumpţii; iar în acest caz ar trebui să spunem că întreg corpul ştiinţei exacte constă din asumpţii, dar că acestea se distribuie în două clase: asumpţiile primare sau fundamentale, aşa-numitele axiome speciale, şi asumpţiile secundare sau derivate, numite concluzii.

3. În oricare din cazuri, raţionamentul are o proprietate pe care o voi descrie spunând că este ireversibil. Concluziile sunt dependente logic de axiome, pe când axiomele nu depind de concluzii: atitudinea noastră faţă de axiome nu este în nici un fel afectată de descoperirea că ele conduc la cutare rezultate particulare; dimpotrivă, numai pentru că mai întâi acceptăm axiomele, acceptăm şi concluziile la care ele conduc.

Această ireversibilitate este un atribut necesar al ştiinţei exacte: ea poate raţiona doar spre înainte, dinspre principii spre concluzii, neputându-se niciodată întoarce spre a merge de la concluzii la principii, fie că vorbim de principiile speciale, ce fac parte din corpul ştiinţei respective, sau de principiile generale, care aparţin logicii. Spre a preîntâmpina orice neînţelegere, să precizăm că, deşi în ştiinţa exactă raţionamentul nu poate fi niciodată reversibil în privinţa principiilor ei, el poate fi – şi în general este – reversibil în privinţa datelor ei; date fiind axiomele, caracterizate în ambele cazuri prin aceeaşi necesitate, putem raţiona fie de la congruenţa laturilor unui triunghi la congruenţa unghiurilor de la bază, fie de la congruenţa unghiurilor de la bază, la congruenţa laturilor.

§ 2

4. Filozofia se aseamănă cu ştiinţa exactă prin exigenţa raţionamentului riguros şi constrângător. Fiecare din ele se axează pe principul că nu poate fi asertată nici o concluzie pentru care nu se poate oferi o raţiune valabilă şi suficientă. Este aşadar firesc ca sub aspectul metodelor ei inferenţiale filozofia să prezinte anumite analogii cu matematica; de unde nu urmează însă că metodele lor sunt sau ar putea fi vreodată identice în toate privinţele.

O diferenţă inevitabilă constă în aceea că în filozofie dispare împărţirea axiomelor în cele ce aparţin ştiinţei în cauză şi cele ce aparţin logicii. Logica este o ramură a filozofiei, o ramură inseparabilă de celelalte; chiar dacă cineva care investighează o problemă de etică îşi poate permite să spună „acest aspect al problemei mele îl pot lăsa cu totul deoparte, pentru că este unul logic, şi nu etic“, chestiunea n-ar fi prin asta decât amânată, dat fiind că filozoful ca atare este obligat, mai devreme sau mai târziu, să studieze logica. Prin urmare, în timp ce alte ştiinţe pot să nu se arate interesate de propriile presupoziţii logice, filozofia nu poate; şi ca atare, ea nu are două feluri de axiome, ci unul singur, cel ce face parte din chiar corpul ei.

5. Mai există însă şi o a doua diferenţă. Axiomele filozofiei, întrucât sunt propoziţii filozofice, se impune a fi asertate categoric; ele nu pot fi simple asumpţii. Aceasta ar părea să implice că sunt nişte propoziţii evidente, care formează primele principii ale unui sistem deductiv de gândire ireversibil. Este sustenabilă o astfel de viziune?

Dacă ea a fost vreodată împărtăşită de cineva, ne-am aştepta să o găsim în scrierile marilor filozofi-matematicieni din secolul al XVII-lea; căci probabil că nimeni n-a avut asemenea motive şi

asemenea competenţă pentru a introduce în filozofie metode matematice, cum au avut Descartes şi discipolii săi.

6. Atunci când, nemulţumit de rezultatele întregii gândiri sistematice de până la el, Descartes a decis să pornească iar de la început, el nu a distins în mod explicit cazul filozofiei de cazul celorlalte ştiinţe; şi, după cum am precizat deja în primul capitol, metoda după care el a decis să lucreze pe viitor urma a fi aplicată fără deosebire tuturor celor trei ramuri ale cunoaşterii – metafizica, ştiinţa naturii şi matematica –, deşi era o metodă preluată vădit din matematică. Descartes ar părea, aşadar, să ofere un exemplu, benefic sau nu, de aplicare a metodei matematice în filozofie. Dacă însă dăm uitării teoria sa despre metodă şi ne adresăm practicii sale, constatăm că, atunci când era efectiv angajat în travaliul filozofic, el era un prea bun filozof ca să nesocotească diferenţele necesare dintre raţionamentul filozofic şi cel matematic.

Primul său principiu, „Gândesc, deci exist“, nu este nici un adevăr de la sine evident, nici o asumpţie. Deşi punct de plecare al întregului său demers metafizic, acest principiu este efectiv statornicit, în pasajul unde apare enunţat pentru prima dată, printr-o demonstraţie; iar la analiză se vădeşte că aceasta este o demonstraţie de un gen aparte, căreia Kant îi va da mai târziu denumirea de deducţie transcendentală. Convins că o mare parte din ceea ce considerăm drept cunoaştere constă din erori, Descartes îşi propune să o examineze în detaliu, supunând îndoielii tot ce este îndoielnic în ea. „Însă curând după aceea – continuă el – mi-am dat seama că, atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în chip necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva.“[33]

În limbaj kantian, în acest pasaj principiul *cogito ergo sum* este dedus în chip transcendental, arătând că el constituie condiţia fără de care nu ar fi posibilă experienţa – în acest caz experienţa îndoielii sistematice – aşa cum ea există efectiv.[34] Dacă nu aş exista ca fiinţă gânditoare, nu m-aş putea îndoi. Chiar îndoiala privitoare la propria-mi existenţă este deci o garanţie a existenţei mele. Oricare putea fi teoria explicită a lui Descartes despre metoda filozofică, el vădeşte aici, în practică, o percepţie întru totul justă a diferenţei dintre ea şi metoda matematică.

I-am face o nedreptate lui Descartes dacă am sugera că el nu sesiza această diferenţă. Programul său explicit, aşa cum este formulat în *Discours*, recunoştea fără îndoială o unică metodă *pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*[35] şi nu dădea de înţeles în nici un fel că ar putea exista o metodă aparte potrivită problemelor specifice ale gândirii filozofice. Un cititor ar putea trage în chip firesc concluzia că intenţia lui era de a asimila în toate privinţele metoda filozofiei celei a matematicii; când însă a fost efectiv trasă această concluzie, iar un corespondent l-a invitat, câţiva ani mai târziu, să-şi expună vederile asupra anumitor chestiuni de metafizică *selon la méthode des géomètres, en laquelle vous êtes si bien versé*[36], Descartes a dat curs cererii, furnizându-i astfel lui Spinoza modelul pentru o doctrină filozofică *ordine geometrico demonstrata*, dar făcând totodată observaţia că într-o anume privinţă acea metodă nu se potriveşte metafizicii, unde, spre deosebire de matematică, „principala dificultate constă în a concepe primele noţiuni în mod clar şi distinct“[37].

7. Poate că acea dificultate n-a fost înţeleasă în toată amploarea ei înainte ca Immanuel Kant să se fi trezit din somnul dogmatic; nu a mai fost însă niciodată pierdută cu totul din vedere de către marii succesori ai lui Descartes, care i-au interpretat întotdeauna preceptele în lumina practicii lui. „Metoda geometrică“ a lui Spinoza diferă de metoda geometriei tocmai în punctul asupra căruia Descartes i-a atras atenţia corespondentului său. Parcă anume spre a sublinia că înţelege acel punct,

Spinoza a comprimat întreg Argumentul Ontologic al lui Anselm, aşa cum îl reformulase Descartes, în aşa-numita sa „primă definiţie“, fraza cu care debutează *Etica* sa. Atunci când scrie: „Prin *cauza de sine* înţeleg ceva a cărui esenţă îi include existenţa sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existentă“[38], el face ceva mult diferit de simpla definire *more geometrico* a termenilor săi. Enunţul citat nu este o definiţie, ci o teoremă: o luare de poziţie filozofică şi, după cum el ştia foarte bine, una controversabilă şi controversată.

Leibniz face la fel. În foarte concisa sa *Monadologie*, el începe cu două propoziţii ce au aparenţa unei definiţii, respectiv a unei axiome, iar împreună enunţă concepţia despre o substanţă fără întindere şi indivizibilă.[39] Însă Leibniz ştia, şi putea fi sigur că şi cititorii săi îşi vor aminti, că aceasta era o concepţie ce ridica multe dintre cele mai vechi şi mai controversate probleme din filozofie şi că el, asemeni lui Spinoza, îşi începea tratatul nu prin a-şi defini termenii, ca matematicianul, ci prin a prezenta în rezumat un întreg sistem metafizic; şi nu prin a enunţa o axiomă de la sine evidentă, ci prin a afirma o extrem de controversabilă teoremă.

8. Aşadar, atunci când Kant susţinea că filozofia nu poate cuprinde axiome şi că primele ei principii necesită demonstraţie, dar una de un fel aparte; atunci când ataca în principiu şi în amănunt folosirea metodelor matematice în filozofie şi conchidea că ele nu puteau conduce la altceva decât la ridicarea unor „castele din cărţi de joc“[40]; când Hegel, pe urmele lui Kant, arăta că filozofia se află în postura aparte de a trebui să-şi justifice propriul punct de plecare – aceste luări de poziţie nu erau noi: le erau familiare marilor filozofi-matematicieni din secolul al XVII-lea, aşa cum le-au fost întotdeauna tuturor filozofilor competenţi. Iar dacă în practica lor efectivă kantienii s-au îndepărtat într-o anumită măsură de metodele folosite de cartezieni, dându-şi mai multă osteneală pentru a evita primejdiile unei prea strânse asimilări a gândirii filozofice celei matematice, prin aceasta n-au făcut decât să insiste asupra unor diferenţe pe care cartezienii, deşi poate le-au pierdut din vedere în teorie, nu le-au ignorat niciodată cu totul, deşi poate n-au sesizat în practică unele dintre implicaţiile lor.

§ 3

9. Dar ce înţeles poate avea aserţiunea că filozofia trebuie să-şi justifice punctul de plecare? Fireşte, nu acela că, înainte să poată începe travaliul filozofiei propriu-zise, este necesar să existe o filozofie preliminară având sarcina de a-i justifica principiile. Aceasta ar fi ca şi cum am sprijini lumea pe un elefant iar elefantul pe o broască ţestoasă – procedeu care, după cum şi-a dat seama Kant, nu este explicat în mod adecvat botezând elefantul „Metafizică“ iar broasca ţestoasă „Propedeutică critică sau transcendentală“. Dacă e ca primele principii ale filozofiei să fie justificate, ele trebuie justificate prin această filozofie însăşi.

Aceasta se poate face numai dacă raţionamentele filozofiei, în loc să urmeze un traseu ireversibil de la principii la concluzii, ar urma unul reversibil, principiile susţinând concluziile, iar concluziile susţinând, la rândul lor, principiile. Dar un raţionament de acest fel, în care A se sprijină pe B iar B, reciproc, pe A, este un cerc vicios. Ar trebui cumva să conchidem de aici că filozofia se află în dilema fie de a renunţa la funcţia ei caracteristică şi de a se conforma tiparului ireversibil al ştiinţei exacte, fie să-şi piardă orice rigoare complăcându-se într-o argumentare circulară?

10. Soluţia dilemei rezidă într-o caracteristică a gândirii filozofice la care m-am referit deja în mai

multe rânduri: principiul socratic că raţionamentul filozofic nu conduce la concluzii pe care, într-un anumit sens, să nu le cunoaştem deja. Toate şcolile de gândire filozofică au acceptat acest principiu, recunoscând că filozofia, spre deosebire de ştiinţa empirică, nu ne face să cunoaştem lucruri pe care pur şi simplu le ignoram, ci să cunoaştem în chip diferit lucruri pe care într-un fel le cunoşteam deja. Aceasta decurge, de altminteri, şi din propria noastră ipoteză; căci, dacă speciile unui gen filozofic se suprapun, distincţia dintre cunoscut şi necunoscut, care în materii nefilozofice presupune o diferenţă între două clase de adevăruri reciproc exclusive, în materie filozofică admite posibilitatea de a cunoaşte şi totodată a nu cunoaşte un acelaşi lucru; paradox ce dispare în lumina ideii de scară a formelor cunoaşterii, unde a ajunge să ştii înseamnă a ajunge să ştii într-un chip nou şi superior.

A justifica o propoziţie în filozofie nu înseamnă, aşadar, a o transfera din clasa lucrurilor necunoscute în cea a lucrurilor cunoscute, ci a o face cunoscută într-un mod nou şi mai adecvat. De exemplu, este un mod relativ inadecvat de a cunoaşte un lucru dacă doar observăm că el arată într-un anumit fel, dar nu înţelegem de ce arată aşa; un mod mai bun de a-l cunoaşte ar fi observaţia dublată de înţelegere; iar dacă, privind anumite fapte în lumina anumitor principii, ajungem să înţelegem faptele şi în acelaşi timp să avem o confirmare vizibilă a principiilor, cu asta vom fi câştigaţi atât în cunoaşterea faptelor, cât şi în cunoaşterea principiilor.

11. Aici iese în evidenţă un contrast dintre gândirea filozofică şi cea din ştiinţele exacte. Cunoştinţa noastră că pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor depinde (vorbesc pentru mine însumi) de o demonstraţie. Există, după cum am precizat deja, şi cazuri în care aprehendăm intuitiv concluzia şi în lipsa oricărei demonstraţii; normal însă demonstraţia constituie pentru noi singura garanţie a adevărului concluziei. În filozofie nu este aşa; aici în mod normal ştim fără nici o demonstraţie că o anumită propoziţie este adevărată; iar rostul demonstraţiei nu este de a ne asigura că ea este aşa, ci de a ne arăta de ce este aşa şi a ne pune prin aceasta în situaţia să o cunoaştem mai bine.

Nici chiar sistemul filozofic cel mai ostentativ deductiv, de pildă cel al lui Spinoza, nu poate fi deductiv în sensul în care este deductivă geometria. Pentru a şti că „cine îşi imaginează că este distrus ceea ce urăşte se va bucura“, Spinoza nu a trebuit să aştepte până când a construit demonstraţia pe care o prezintă în *Etica* (III, prop. xx). Dimpotrivă, ştia asta, şi probabil toate celelalte propoziţii de conţinut cuprinse în *Etica*, încă înainte de a-i fi venit în minte ideea de a le încorpora într-un sistem sau de a inventa pentru ele demonstraţii, derivându-le dintr-un mic număr de principii prime. Efectul construirii sistemului său etic – iar aceasta se aplică sistemelor filozofice în general – este expunerea sub formă de ansamblu raţional şi ordonat a unor propoziţii ce erau cunoscute în substanţa lor încă înainte de a fi început travaliul filozofării.

12. Dacă filozofia diferă de ştiinţa exactă prin această caracteristică – anticiparea, cum am putea-o numi, a concluziilor ei printr-o experienţă care le aprehendează în substanţa lor înainte de a începe să raţioneze –, de aici vor decurge şi alte diferenţe; principala fiind că în filozofie concluziile pot fi testate comparându-le cu aceste anticipări şi că prin această testare pot fi verificate şi principiile ce operează în acel raţionament. Iar dacă lucrurile stau aşa, sensul raţionamentului în privinţa principiilor şi a concluziilor este reversibil, fiecare dintre ele justificându-se prin apel la celelalte; nu este vorba însă de un cerc vicios, deoarece aici „a justifica“ înseamnă a ridica la un grad de

cunoaştere mai înalt: ceva ce era simplă observaţie devine acum nu doar observat, ci şi înţeles; ceea ce era doar principiu abstract este verificat prin apel la fapte.

Această concepţie despre filozofie, ca reafirmare a unei cunoaşteri pe care în substanţa ei o posedăm deja înainte de a începe să filozofăm, întâmpină anumite dificultăţi şi reclamă anumite modificări şi dezvoltări înainte de a putea fi considerată rezonabil de sigură; până atunci însă putem rezuma după cum urmează principala ei implicaţie pentru metoda de raţionament proprie filozofiei.

Dacă substanţa cunoaşterii filozofice ni se oferă, fie şi în chip nebulos şi confuz, înainte de a începe raţionamentul filozofic, scopul acestui raţionament nu poate fi decât de a o prezenta într-o nouă formă; iar aceasta va fi o formă raţională, adică forma unui sistem construit conform anumitor principii. Filozoful care dezvoltă un asemenea sistem nu ţese o pânză de idei scoase din străfundurile propriului spirit. El exprimă în chip raţional şi ordonat rezultatele experienţei proprii şi a altora, iar la fiecare pas al argumentării sale, în loc să pună câte o singură întrebare, ca în ştiinţa exactă, şi anume „Ce decurge din cutare premise?“, trebuie să pună deopotrivă şi o alta: „Oare concluzia concordă cu ceea ce constatăm în experienţa efectivă?“. Acest test este deci o parte componentă esenţială a raţionamentului filozofic, iar orice argumentare a cărei concluzie nu poate fi testată în acest fel este, din punct de vedere filozofic, defectuoasă.

§ 4

13. Iată-ne deja ajunşi departe de concepţia despre filozofie ca ştiinţă deductivă. După cum vedem acum, raţionamentul filozofului nu atârnă cu întreaga-i greutate de punctul lui de plecare, ci de-a lungul întregii lui desfăşurări este susţinut prin referiri încrucişate la experienţă. Înseamnă asta că în ultimă instanţă se bazează pe fapte? Nu este filozofia nimic altceva decât o teorie bazată pe observaţie şi experienţă, pe scurt, o ştiinţă empirică? Pentru a răspunde la această întrebare, se impune să examinăm ce se înţelege prin inferenţă în ştiinţa empirică.

Raţionamentul inductiv caută să întemeieze propoziţii universale prin examinarea de fapte individuale. Aceste fapte constituie premisele (datele), iar propoziţiile universale, concluziile; şi mai există nişte principii conform cărora se efectuează raţionamentul. Datele sunt cunoscute empiric prin percepţie sau din consemnarea istorică a unor percepţii din trecut. La începutul procesului concluzia trebuie să fie deja prezentă sub formă de ipoteză, spre a fi testată punând-o în relaţie cu datele. Iniţial ea este avansată ca simplă posibilitate; scopul procesului este de a o converti într-o probabilitate, cu cât mai mare, cu atât mai bine. Ea poate atinge o probabilitate atât de mare, încât să conteze practic drept o certitudine; există însă o linie ce desparte chiar şi cea mai înaltă probabilitate de certitudine în sensul propriu al acestui cuvânt, linie pe care ipotezele raţionamentului inductiv nu o pot trece niciodată. Aceasta ne dă răspunsul la întrebarea ce anume înseamnă în ştiinţa empirică vocabula „a întemeia“[41]; înseamnă a întemeia ca probabil.

Datele, dimpotrivă, încep prin a fi certe şi niciodată nu încetează de a fi aşa. Procesul inductiv nu adaugă nimic acestei certitudini şi nici nu o diminuează: el se sprijină integral pe observaţie. E adevărat că uneori intervin erori de observaţie şi că ivirea unui conflict între presupusa observaţie şi o propoziţie obţinută prin inducţie ne poate face să corectăm o astfel de eroare; dacă însă conflictul persistă, nu încape îndoială care din două trebuie să cedeze în faţa celeilalte. Inducţia e datoare să se conformeze faptelor; acestea nu depind în nici un sens de ea, pe când ea depinde de ele.

14. Principiile inducţiei, asemeni celor ale ştiinţei exacte, sunt de două feluri. Unele sunt principii pur logice, care încep prin a fi certe iar pe parcursul inducţiei certitudinea lor nici nu creşte, nici nu scade. Altele se dovedesc, la examinare, a fi nu doar asumpţii, ci asumpţii cu plauzibilitate inerentă mică sau nulă; maximul pe care-l putem spune în favoarea lor este că nu ştim să fie neadevărate şi că este convenabil să le asumăm. Dintre aceste două feluri de principii, primele sunt presupuse logic de orice inducţie, ceea ce înseamnă că nu pot fi întemeiate prin raţionament inductiv. De altfel, raţionamentul inductiv n-ar putea fi nici suficient spre a le întemeia; căci, fiind principii logice, ele trebuie neapărat să fie afirmate categoric, or, după cum am văzut, concluziile inductive nu pot fi niciodată decât cel mult probabile.

Cel de-al doilea fel de principii (ca, de pildă, că viitorul va semăna probabil cu trecutul, sau cunoscutul cu necunoscutul) sunt asumpţii necesare ca să putem în genere infera, aşa cum facem totdeauna în gândirea inductivă, că, întrucât unii S sunt P, înseamnă că, probabil, toţi S sunt P. Dar aceste principii nu sunt în nici un sens confirmate de succesul raţionamentelor bazate pe ele. Dacă nu le-am asuma, n-am putea deloc efectua raţionamentele bazate pe ele; dar oricât de frecvent şi cu oricât succes am efectua raţionamente de acest fel, ştim întotdeauna că respectivele asumpţii sunt asumpţii şi nimic mai mult. Ceea ce sporeşte odată cu succesul demersurilor noastre inductive nu este probabilitatea unor principii ca acela că viitorul va semăna cu trecutul, ci probabilitatea unor ipoteze ca aceea că fermentarea se datoreşte unor microorganisme. Principiile nu apar niciodată în chip de concluzii, nici măcar în sensul diluat în care vorbim de concluzii în cazul gândirii inductive.

Mişcarea logică a gândirii inductive este, deci, ireversibilă în acelaşi sens în care este ireversibilă şi cea a ştiinţei exacte. Principiile pe care se sprijină inducţia nu primesc, la rândul lor, nici o susţinere din partea procesului inductiv însuşi. Ele ori sunt certe de la început până la sfârşit, ori sunt, de la început la sfârşit, simple asumpţii.

Procesul de gândire din ştiinţa exactă, deşi ireversibil în privinţa principiilor, poate fi reversibil în privinţa datelor (*supra*, § 1.3 *ad fin.*). Sub acest aspect, raţionamentul inductiv nu este reversibil; căci datele lui sunt ceea ce sunt deoarece se bucură de statutul de fapte chezăşuite de percepţie; şi cu toate că putem infera existenţa unui fapt neobservat pe temeiuri obţinute inductiv din studiul unor fapte similare, noi doar îl inferăm (unde a infera, ca întotdeauna în contextul gândirii inductive, înseamnă a întemeia drept probabil), nu-l şi percepem.

15. Aşadar, deşi există o asemănare între cunoaşterea iniţială pe care o posedăm despre obiectele investigaţiei filozofice înainte de a începe să filozofăm şi datele factuale stabilite prin observaţie şi experiment pe care le posedăm la începutul unei cercetări inductive, între cele două există şi importante deosebiri.

În filozofie cunoaşterea iniţială formează substanţa cunoaşterii finale, materialul din care se construieşte sistemul. Exact aceeaşi propoziţie pe care de la început o ştiam adevărată este reafirmată cu dovezi în corpul sistemului. Pe când, în ştiinţa empirică, cunoaşterea iniţială nu constituie materialul din care, ci baza pe care se construieşte teoria; astfel, formularea teoriei ciclonilor nu reclamă expunerea observaţiilor barometrice individuale sau a altor observaţii individuale de care ea depinde.

În al doilea rând, în ştiinţa empirică cunoaşterea iniţială constă din fapte individuale; pe când în filozofie, întrucât între cunoaşterea iniţială şi concluzii există omogenitate – altminteri concluziile n-

ar putea fi cunoaşterea iniţială ridicată la un grad mai înalt – şi întrucât concluziile sunt propoziţii universale, cunoaşterea iniţială trebuie şi ea să constea din propoziţii universale. Aşa se face că datele filozofiei nu sunt niciodată simple fapte în sensul de evenimente, obiecte, acţiuni etc. individuale, ci sunt întotdeauna universale; de pildă, în cazul adineaori citat din Spinoza, cunoştinţa despre care spuneam că o poseda înainte de a-şi începe travaliul de filozofare sistematică nu era un fapt individual de felul „Cutare om, care urăşte cutare şi cutare lucru şi şi-l închipuie pe acesta distrus, se bucură“, ci propoziţia universală „Oricine aflat în aceste circumstanţe se bucură“.

În al treilea rând, datele ştiinţei empirice, fiind nişte fapte individuale, sunt aprehendate prin percepţie; pe când datele filozofiei, întrucât sunt propoziţii universale, nu pot fi aprehendate în acest mod, ci doar prin ceva de natura a ceea ce numim gândire, ca deosebită de percepţie. Prin urmare, dacă spunem că acea cunoaştere iniţială pe care filozofia se sprijină este obţinută prin experienţă, se impune să adăugăm că termenul „experienţă“ are în acest caz un înţeles special: nu de experienţă a unui subiect percepător, ci de experienţă a unui subiect gânditor.

16. Cunoaşterea iniţială sau datele iniţiale ale filozofiei diferă, aşadar, în mai multe privinţe de cele ale ştiinţei empirice: în privinţa relaţiei în care stă cu procesul de raţionament, în privinţa propriei constituţii, precum şi în privinţa modului în care ajungem în posesia ei. Însă diferenţele nu se opresc aici. Diferă şi metamorfoza pe care o suferă în procesul gândirii.

În ştiinţa empirică începem prin a percepe că faptele se prezintă în cutare mod şi continuăm prin a edifica o teorie menită să explice de ce se prezintă aşa. Dar adăugând această nouă teorie vechilor fapte, nu ajungem să cunoaştem faptele în alt fel, ci ajungem doar să avem în mintea noastră, pe lângă vechea cunoaştere, ceva nou – o nouă opinie, căci nu este cunoaştere *stricto sensu*, întrucât nu e niciodată pe deplin certă. Procesul este aici un fel aparte de acumulare. În filozofie însă, cunoaşterea (aici cuvântul acesta se aplică) *de ce*-ului lucrurilor se răsfrânge şi asupra cunoaşterii felului în care ele se prezintă. Noua cunoaştere îi imprimă celei vechi o nouă calitate; înţelegând de ce lucrurile se prezintă aşa cum se prezintă, nu doar adăugăm o cunoştinţă la o alta, ci ajungem să o cunoaştem mai bine pe cea veche. Cunoaşterea noastră nu doar se acumulează, ci se şi dezvoltă; nu doar sporeşte, ci se ameliorează; se lărgeşte şi totodată se consolidează.

17. Drept urmare, există o diferenţă paralelă şi în ce priveşte rezultatul procesului, concluzia la care conduce raţionamentul. În cazul ştiinţei empirice acest rezultat este ceva nou, ceva diferit de date şi adăugat lor; în cazul filozofiei, el constă din datele înseşi, elaborate într-o formă nouă şi mai raţională. În ştiinţa empirică, rezultatul unui proces inductiv este o ipoteză care stă, oarecum nebulos, în afara faptelor de care depinde, precum umbra unui munte proiectată asupra unui nor. În filozofie, teoria ce se naşte din examinarea faptelor nu este o simplă ipoteză; ea este totuna cu aceste fapte, înţelese însă mai în profunzime; cele două stau aici, oarecum, în relaţia în care stă un munte văzut izolat cu acelaşi munte văzut în locul pe care-l ocupă în masivul muntos căruia îi aparţine.

§ 5

18. Afirmaţia că în filozofie concluziile trebuie controlate prin apel la experienţă este, aşadar, valabilă doar dacă o luăm ca pe o simplă indicaţie despre modul în care raţionamentul filozofic diferă de cel din ştiinţele exacte; ea ne induce însă în eroare dacă-i asociem implicaţia că în filozofie relaţia dintre teorie şi experienţă seamănă cu cea existentă în ştiinţele empirice. În filozofie există

continuitate între experienţă şi teorie; aici teoria nu este altceva decât experienţa însăşi, cu o mai mare insistenţă pe universalitatea ei şi cu conexiunile şi contradicţiile ei aduse la lumina conştiinţei. Experienţa evoluează deja spre teorie, iar teoria continuă să fie experienţă; dacă este necesar ca teoria să fie verificată prin apel la experienţă, experienţa, la rândul ei, poate fi suplimentată prin deducere din teorie, şi se ştie că au existat filozofi care au păşit, argumentând, în zone ale experienţei pe care, altfel decât ca filozofi, nu le vizitaseră niciodată. Dar chiar şi o astfel de formulare apasă parcă excesiv pe separaţia dintre teorie şi fapte, care în filozofie nu este defel separaţie, ci doar o distincţie de genul celei investigate în capitolul al treilea, între dezvoltări specifice ale aceluiaşi gen – cunoaşterea filozofică – articulat într-o scară de forme.

19. Prin urmare, când distingem, aşa cum am făcut-o în cazul lui Spinoza, între cunoaşterea în chestiuni de morală pe care un om o posedă înainte de a începe să filozofeze şi sistemul ordonat în care cunoaşterea sa se converteşte prin filozofare, cunoaşterea presupus nefilozofică sau prefilozofică de la care a început acest proces este nefilozofică doar într-un sens relativ. Ea este mai puţin filozofică decât cea în care se metamorfozează, dar nu este strict sau absolut nefilozofică; numind-o aşa, folosim termenul doar în felul în care folosim termenul de raţionament ilogic sau defectuos, vrând să spunem nu că din el lipseşte orice logică, ci că nu cuprinde destulă şi că acest defect strică şi doza de logică pe care o conţine. Aşadar, când nişte oameni se angajează în ceea ce îndeobşte numim filozofare, cunoaşterea pe care ei o posedă deja este, încă de atunci, plină de elemente filozofice; ea nu se află la capătul zero al scării, pentru că aici nici nu există un capăt zero; se află, cel puţin, la nivelul unu.

20. Aceasta conferă o nouă semnificaţie relaţiei dintre „concluziile“ gândirii filozofice şi „experienţa“ pe care ele se bazează şi prin apel la care sunt verificate. Aceste două vocabule sunt denumiri aplicabile oricăror două trepte succesive pe scara de forme ale cunoaşterii filozofice. Ceea ce se cheamă experienţă poate fi oricare din treptele de pe această scară; prin ea însăşi, orice experienţă umană este impregnată, de la un capăt la altul, de elemente filozofice; doar că este relativ imatură şi iraţională în comparaţie cu treapta aflată imediat deasupra, la care aceste elemente sunt mai deplin dezvoltate.

A spune că teoria se cere verificată prin apel la experienţă pare, aşadar, aidoma cu a spune că mai-raţionalul trebuie să-şi dovedească raţionalitatea prin conformare cu mai-puţin-raţionalul, iar asta pare a suna anapoda. Însă ceea ce se cere de la superior nu este să concorde pur şi simplu cu inferiorul, ci să-l explice pe acesta: să-i prezerve substanţa într-o nouă formă, care se raportează la cea veche cam în felul în care un fapt *plus* raţiunile în sprijinul lui se raportează la faptul nud. Drept urmare, când întrebăm dacă o teorie morală concordă cu experienţa morală, întrebăm dacă teoria face inteligibilă experienţa pe care în fapt o posedăm.

21. Pe fiecare treaptă a scării, există un dat sau corp de experienţă, treapta ce a fost efectiv atinsă; şi există totodată o problemă – aceea de a explica această experienţă prin construirea unei teorii despre ea, care nu este altceva decât aceeaşi experienţă ridicată, printr-o gândire mai intensă, la un nivel superior de raţionalitate. Atingerea acestui obiectiv nu este decât continuarea unui proces deja început; doar pe calea gândirii am atins punctul în care ne aflăm, căci experienţa asupra căreia filozofăm este deja o experienţă raţională, încât motivul nostru de a merge mai departe este acela că suntem deja angajaţi în realizarea acestui obiectiv. Dar gândirea nouă şi mai intensă trebuie neapărat

să fie gândire de un fel nou; în ea se manifestă noi principii, iar acestea oferă un criteriu prin care principiile implicate în ultima treaptă sunt depăşite. Aşa se face că ultimul stadiu atins, privit ca o teorie, este acum o teorie criticată şi infirmată; ceea ce rămâne neclintit nu este adevărul său ca teorie, ci faptul că a fost efectiv atins, faptul că am dobândit experienţa lui; iar criticându-l şi demolându-l ca teorie, îl confirmăm şi explicăm ca experienţă.

22. Aceasta este, aşadar, natura generală a inferenţei filozofice. Viziunea critică despre ea este corectă când susţine că ea constă întotdeauna şi în chip esenţial în infirmare; orice doctrină pozitivă ar fi propusă, pasul următor pentru filozofie constă în a o demola, a o distruge ca teorie, lăsând-o să subziste doar ca experienţă. Dar această viziune reţine doar latura negativă a procesului; ea pierde din vedere latura lui pozitivă, necesitatea de a explica acea experienţă prin apel la noile principii implicate în procesul critic însuşi.

Viziunea analitică are dreptate susţinând că orice mişcare a gândirii filozofice începe cu un dat ce deja este cunoaştere şi continuă prin a explica semnificaţia acestui dat. Ea greşeşte doar întrucât uită că, explicând cunoaşterea noastră, ajungem s-o cunoaştem într-un mod diferit; datul nu rămâne un punct fix, ci, fiind supus analizei, suferă o prefacere, pierzându-şi forma iniţială şi reapărând în una nouă.

Gândirii filozofice i se potriveşte caracterizarea de deductivă, deoarece în fiecare etapă a evoluţiei sale ea este, cel puţin ideal, un sistem complet bazat pe principii şi străbătut, în toată textura sa, de conexiuni logice; acest sistem este însă mai mult decât un sistem deductiv, deoarece principiile sunt deschise criticii şi trebuie să se apere invocând succesul cu care explică experienţa noastră.

Din acest motiv, întrucât filozofia este întotdeauna o încercare de a discerne principiile ce străbat experienţa şi fac din ea un întreg raţional, este îndreptăţit s-o numim inductivă; ea diferă însă de o ştiinţă inductivă deoarece experienţa pe care se bazează teoriile ei este ea însăşi experienţa unei vieţuiri, teoretizări, filozofări raţionale. Drept urmare, întrucât datele de la care ea porneşte şi pe care trebuie să le explice sunt omogene cu concluziile ei, cu teoriile prin care caută să le explice, activitatea de filozofare este un dat pentru filozofie, iar printre obiectivele ei se numără şi cel de a se explica pe sine însăşi; şi acest lucru, care este adevărat chiar şi la un nivel incipient al evoluţiei filozofice, devine tot mai adevărat pe măsură ce ea devine din ce în ce mai filozofică. Astfel încât maturitatea unei filozofii poate fi judecată după claritatea cu care ea aprehendează principiul enunţat la începutul eseului de faţă – că teoria filozofiei este o parte esenţială a filozofiei.

Note

33. *Discours de la Méthode, quatrième partie, ad init.: „Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose“.*

34. *Cf*., de pildă, Kritik d. r. Vernunft, *Trans. Anal*., cap. II, § 14, „Übergang zur trans. Ded. der Kat.“, A 93, B 126: „*folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei*“ [*Critica raţiunii pure*, „Analitica transcendentală“, Cartea întâi, cap. II, § 14, „Trecere la deducţia transcendentală a categoriilor“: „prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor drept concepte a priori se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experienţa (în ce priveşte forma gândirii)“ (*n. red*.)]. Aceeaşi metodă se aplică şi principiilor: A 148–149, B 188: „*Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten* (adică sunt puncte de plecare ale raţionamentului), *sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind* (adică nu pot fi demonstrate deductiv). *Diese Eigenschaft überhebt sich doch nicht allemal eines Beweises […] (această demonstraţie necesară se obţine) aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt*“ [„Principiile *a priori* poartă acest nume nu numai fiindcă conţin în ele fundamentele altor judecăţi, ci şi pentru că ele însele

nu sunt întemeiate pe cunoştinţe mai înalte şi mai generale. Această însuşire nu le dispensează totuşi totdeauna de o dovadă […] din izvoarele subiective ale posibilităţii unei cunoaşteri a obiectului în genere“ – *Critica raţiunii pure*, „Analitica transcendentală“, Cartea a doua, cap. II, „Sistemul tuturor principiilor intelectului pur“ (*n. red.*)].

35. Fr.: „de a ne folosi just raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe“ (*n. red.*).

36. Fr.: „după metoda geometrilor, în care sunteţi atât de priceput“ (*n. red.*).

37. *Deuxièmes objections* (Œuvres, ed. Simon, p. 160); *Réponses aux deuxièmes objections* (*ibid.*, p. 182).

38. *Etica*, partea I, def. 1: „*Per* causam sui *intelligo id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*“ [traducerea românească urmează versiunea lui Alexandru Posescu, din Spinoza, *Etica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 5 (n. tr.)].

39. „(1) *La Monade, dont nous parlons ici, n’est autre chose qu’une substance simple qui entre dans les composés; simple, c’est-à-dire sans parties.*

(2) *Et il faut qu’il y ait des substances simples, puisqu’il y a des composés; car le composé n’est autre chose qu’un amas ou aggregatum des simples.*“

[„(1) Monada, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanţă simplă, care intră în tot ce e compus; simplă, adică fără părţi.

(2) Şi trebuie să existe substanţe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un agregat al celor simple.“ – Leibniz, *Monadologia*, trad. de Constantin Floru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 54 (*n. red.*)]

40. *K.R.V.*, A 727, B 755: „*Ich werde* […] *zeigen* […] *dass der Messkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zustande bringe*“ [„Mă voi mulţumi să arăt […] că geometrul, urmând metoda lui, nu realizează în filozofie decât castele din cărţi de joc“ – *Critica raţiunii pure*, „Disciplina raţiunii pure“ (*n. red.*)].

41. În original, *establish* (*n. tr.*).

IX
IDEEA DE SISTEM

§ 1

1. În primul capitol al eseului de faţă făceam observaţia că cea mai recentă mişcare constructivă din gândirea filozofică, numită acolo „kantiană“, s-a încheiat acum o sută de ani[42]; că a urmat o perioadă în care studiile filozofice au cunoscut o relativă eclipsare şi desconsiderare; şi că în prezent ele sunt în curs de revigorare, cunoscând o stare de fermentaţie ce pare a da temei speranţelor într-o nouă mişcare constructivă. Construcţia se asociază cu ideea de sistem; iar în filozofie, printre ale cărei sarcini necesare se numără şi cea a înţelegerii de sine, o perioadă de efort constructiv nu poate fi decât una în care gândirea se concepe ca fiind esenţialmente sistematică în formă. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea spera într-o viitoare perioadă de travaliu constructiv în filozofie, se impune să lămurim ce anume înţelegem într-un asemenea context prin cuvântul „constructiv“, adică să ne formăm o idee clară despre natura unui sistem filozofic.

Înainte de a putea face acest lucru, trebuie să ne debarasăm, în privinţa ideii de sistem, de o anumită prejudecată, firească într-o epocă de fermentaţie şi experimentare şi, cu atât mai mult, în una de apatie şi nepăsare. Prejudecată devenită aproape dogmă în ultima sută de ani, când ideea de filozofie ca sistem a fost, cel mai adesea, fie luată în derâdere ca o superstiţie depăşită, fie, dacă a fost acceptată, acceptarea a fost obligatoriu însoţită de scuze şi rezerve.

Nu este însă vorba de o simplă prejudecată. Ci de o atitudine bazată pe raţiuni serioase, dintre care principalele par a fi următoarele.

Se spune că ideea de sistem este incompatibilă cu conceperea gândirii ca necontenită înaintare, prin noi descoperiri, spre noi puncte de vedere. Un sistem se pretinde a fi ceva *definitiv*; or, cunoaşterea umană nu se încheie niciodată, iar filozoful care construieşte un sistem nu face altceva decât să încerce – de fiecare dată în van – să închidă poarta spre viitor. Apoi, un sistem emite pretenţia de *completitudine*; or, indiferent de cum se prezenta situaţia în trecut, când totalul cunoaşterii umane acumulate era mic, vastitatea domeniului pe care ar trebui să-l acopere o viziune de ansamblu asupra cunoaşterii actuale face ca o asemenea întreprindere să fie peste puterile unui singur om. Un sistem se mai pretinde *obiectiv*, dar în fapt este de fiecare dată o elaborare personală şi particulară, expresia punctului de vedere subiectiv al autorului său: există tot atâtea sisteme filozofice câţi filozofi, iar progresul ştiinţei a învederat că singura nădejde de permanenţă rezidă în proiectul mai modest de a adăuga puţin câte puţin la un corp de cunoştinţe ce depăşeşte orizontul oricărui cercetător sau gânditor individual. În fine, un sistem reclamă *unitate*; el pretinde că fiecare problemă e legată de fiecare alta şi că rezolvarea fiecăreia este posibilă prin aplicarea anumitor reguli metodologice uniforme, ceea ce echivalează cu a potrivi – mai bine zis a înghesui – fiecare

întrebare pe care o poate ridica filozofia într-un unic calapod şi a o îngloba în arhitectura unui unic edificiu. Or, problemele filozofiei sunt de genuri atât de diverse, încât nu pot fi tratate satisfăcător decât dacă fiecare este abordată potrivit cu specificul ei, cu o libertate şi o supleţe metodologică mult mai mari decât ar îngădui-o ideea de sistem.

2. Ar fi lesne de replicat critic acestor obiecţii remarcând că sunt un compus instabil alcătuit din două elemente: (a) o anumită ostilitate faţă de filozofie ca atare, ostilitate ce generează cerinţa ca ea ori să-şi înceteze existenţa, ori, dacă vrea să continue, atunci să renunţe la vechile ei metode şi la vechile ei scopuri, conformându-se în ambele aceste privinţe modelului oferit de ştiinţă; şi (b) o justă apreciere a adevăratei naturi a filozofiei, dublată de cerinţa ca ea să nu se mai mulţumească a imita servil alte forme de gândire, ci să înceapă în sfârşit să-şi urmărească propriile scopuri cu propriile-i metode. Ar fi lesne de arătat că, în măsura în care se bazează pe primul din aceste motive, obiecţiile enumerate pot căpăta răspuns potrivit principiilor deja enunţate în acest eseu; şi că, în măsura în care se bazează pe cel de-al doilea motiv, ele vizează nu sistemele filozofice ca atare, ci sistemele nefilozofice care uzurpă funcţia celor filozofice şi îşi revendică numele lor.

Un asemenea mod de a le replica nu ar fi însă cu adevărat mulţumitor. Cele două obiecţii exprimă, în moduri diferite, o cerinţă pe care orice filozofie viitoare trebuie s-o satisfacă şi convingerea că această cerinţă nu a fost întru totul satisfăcută de nici o filozofie din trecut. Această cerinţă şi această convingere ar putea fi exprimate logic şi coerent doar de către cineva aflat deja în posesia unei filozofii logice şi coerente; or, obiecţiile pe care le-am schiţat vin din partea unor persoane dispuse a recunoaşte cu francheţe că nu posedă o asemenea filozofie; ba chiar sunt un mod de a explica de ce aceia care le formulează nu nutresc defel speranţa de a ajunge să aibă un sistem filozofic propriu. O critică de felul celei pe care am schiţat-o n-ar fi, aşadar, decât etalarea unei pedanterii: ea ar însemna ca acele obiecţii să fie tratate ca şi cum ar fi rezultatul unei filozofii sistematice, ceea ce ele nu se pretind a fi, în timp ce spiritul lor nu ar fi criticat şi nici măcar înţeles. De aceea, voi încerca în cele ce urmează să le tratez drept expresii ale unui punct de vedere cu care trebuie să ajungă la un *modus vivendi* orice viitoare filozofie constructivă care reprezintă ceva mai mult decât un joc academic.

3. Prima obiecţie era că un sistem se pretinde a fi definitiv, pretenţie ce nu poate fi decât falsă, de vreme ce cunoaşterea umană este în continuă creştere şi transformare. Luată *ad litteram*, aceasta nu este o obiecţie faţă de ideea de sistem filozofic, ci faţă de orice fel de sistem, bunăoară faţă de o prezentare sistematică a matematicii sau a medicinei; pentru că în orice domeniu de studii există întotdeauna speranţa unor noi paşi înainte şi în nici unul dintre ele un sistem, oricând s-ar alcătui, nu poate fi definitiv. Cu toate acestea, oamenii de ştiinţă, istoricii şi alţi cercetători încearcă la răstimpuri să-şi prezinte cunoştinţele într-o formă sistematică. Iar sistemele lor, deşi vor ajunge negreşit să se învechească şi să fie abandonate, îndeplinesc o funcţie necesară, neînchizând, ci mai curând deschizând porţile viitorului; căci, pentru a progresa în cunoaştere, trebuie mai întâi să ştim unde ne aflăm, or, nici un gânditor nu poate determina poziţia în care se află fără a încerca să o formuleze sistematic.

Dar obiecţia se îndreaptă cu o forţă specială împotriva ideii de sistem *filozofic*. În alte domenii ale gândirii este plauzibil – nu ştiu în ce măsură şi efectiv realizabil – să spunem despre cunoaşterea noastră că este un agregat de piese separabile; un inventar la care se pot face adăugiri fără a altera ceea ce s-a acumulat până atunci. Chiar şi când adaosul este derivat logic din acest bagaj de

cunoştinţe anterior, deducţia e un proces ireversibil, care nu se repercutează asupra punctului de plecare. În aceste domenii este deci plauzibilă ideea că, atunci când facem bilanţul cunoaşterii noastre, înregistrăm nişte bunuri ce sunt permanente; pe când în filozofie, unde fiecare nouă descoperire se repercutează asupra a ceea ce ştiam până atunci, cu ocazia fiecărui pas înainte trebuie refăcut din temelii întreg edificiul cunoaşterii.

Putem admite toate aceste remarci; dar, deşi ele dovedesc că un sistem filozofic este foarte greu de construit, nu dovedesc şi că orice încercare de a-l construi este greşită. Până la urmă, filozofia este o formă a gândirii umane, supusă schimbării, susceptibilă de erori, capabilă de progres. Drept urmare, şi filozoful, ca orice cercetător, trebuie din când în când să-şi facă bilanţul, iar concluziile să şi le exprime într-o formă sistematică, pentru ca progresul să poată continua. Datorită anumitor particularităţi ale filozofiei, un asemenea demers necesită mai multă răbdare şi o perspectivă mai critică decât în cazul istoriei ştiinţei; dar acesta nu este un motiv de a renunţa la el. De altfel, filozofia nu implică mai mult decât indiferent ce alt domeniu pretenţia de cunoaştere definitivă. Lucrul acesta trebuie recunoscut de toate filozofiile din viitor. Nici filozofiile din trecut nu l-au trecut total cu vederea; unul dintre cei mai mari constructori de sisteme îşi încheia unul din tratatele sale sistematice cu cuvintele *bis hierher ist das Bewusstseyn gekommen*[43]; iar în această notă – trecutul a fost lichidat, acum suntem gata să întâmpinăm viitorul – trebuie să se încheie orice sistem, filozofic sau de alt fel.

4. Cea de-a doua critică era că în prezent nici un gânditor nu poate de unul singur să cuprindă cu mintea întreg câmpul cunoaşterii, spre a avea acea viziune completă pe care o reclamă construcţia unui sistem filozofic. Cu aserţiunea că nimeni nu poate cuprinde de unul singur întregul câmp al cunoaşterii contemporane putem fi de acord; însă de aici nu rezultă că nimeni nu poate cuprinde adecvat cu privirea câmpul filozofiei moderne. Menirea filozofiei nu este de a fi o enciclopedie a cunoaşterii umane, ci de a se ocupa cu problemele ei specifice în modul ei specific; şi cum filozofia are mai puţin decât orice altă ramură a cunoaşterii înfăţişarea unei acumulări de fapte, în cazul ei există mai puţine motive decât oriunde altundeva de a crede că trecerea timpului face ca, prin simpla creştere a volumului său, obiectul ei să fie mai anevoie de cuprins.

Dar chiar şi aşa, ar putea insista susţinătorul obiecţiei la care ne referim, construcţia unui sistem strict filozofic, cu tot ceea ce el pretinde autorului său, atât înăuntrul sferei de cunoaştere strict filozofice, cât şi în afara ei, este o întreprindere peste puterile unui singur om. Numai că nu i se cere, nici nu i s-a cerut vreodată unui om să se achite de unul singur de o asemenea sarcină. Marile sisteme ale trecutului au fost construite încorporând material preluat din opera altora; astfel că, în loc de a concepe istoria gândirii ca pe o succesiune de sisteme personale – o filozofie socratică, una platoniciană, una aristotelică ş.a.m.d. –, ar fi mai aproape de adevăr să gândim o unică filozofie greacă, operă a mai multor minţi, care au remodelat-o şi în parte au reconstruit-o aşa cum generaţii succesive de meşteri zidari reconstruiau o catedrală medievală.

Dacă orice sistem stă astfel într-o relaţie organică cu trecutul, el stă într-o relaţie organică şi cu prezentul. Fiecare filozof se află plasat, aşa-zicând, pe un făgaş particular de studiu prin faptul că alţii în jurul său desfăşoară un travaliu care îl reclamă pe al său ca pe un complement; la fel ca în orice ştiinţă, există şi în filozofie o împărţire tacită a câmpului gândirii, munca fiecărui gânditor în parte fiind contribuţia sa la întregul mai vast la care el se simte colaborator.

Cum orice filozofie este în parte un împrumut din filozofii ale trecutului iar în parte o colaborare cu cele ale prezentului, nu poate exista un sistem filozofic privat, personal, autonom. Dacă vreodată în trecut şi-a închipuit cineva că aşa ceva este posibil (iar aceasta este o chestiune de istoria filozofiei, ce nu se impune discutată aici), pe viitor o asemenea vanitate se cere negreşit abandonată.

5. Cea de-a treia obiecţie era că în timp ce, prin însăşi natura ei ca gândire, filozofia pretinde că enunţurile ei sunt obiectiv valabile, aceasta este o pretenţie pe care ea, dacă îmbracă forma unui sistem, nu o poate niciodată onora. Un sistem filozofic este considerat ceva eminamente subiectiv, personal şi privat, o expresie a modului în care autorul lui priveşte lumea. Ştiinţa, se zice, este impersonală şi obiectivă, astfel încât rezultatele ei au valabilitate pentru toate fiinţele raţionale şi pentru toate epocile, pe când un sistem filozofic este atât de impregnat de elemente subiective, încât nu poate fi valabil dincolo de limitele minţii care l-a creat; iar acest defect se consideră că nu poate fi înlăturat decât abandonând ideea de filozofie sistematică şi atotcuprinzătoare şi preluând în ea metoda studiului compartimentat şi a acumulării de rezultate parţiale, care s-a dovedit rodnică în cazul ştiinţelor.

După cum am precizat, nu vreau nicidecum să apăr ideea de sistem personal şi privat. Dar obiecţia despre care vorbim readuce pe tapet o presupusă implicaţie a ceea ce am spus deja. „Admiţând că fiecare filozof nu face decât să contribuie cu câtimea sa la progresul general al gândirii filozofice – susţine ea –, abandonezi cu totul ideea de sistem. Cele două nu se împacă; sistemul e una, iar contribuţia la un sistem e altceva; dacă fiecare filozof individual nu face decât să-şi aducă propria contribuţie, nici unul nu se va preocupa de elaborarea sistemului."

Dar nu cumva acest mod de argumentare comite sofismul falsei disjuncţii? Fireşte că filozoful individual îşi aduce contribuţia sa personală la progresul gândirii şi că asta este tot ce poate nădăjdui să facă. Dar gândirea la care îşi aduce contribuţia este gândire filozofică; iar aceasta are ca parte componentă teoria despre ea însăşi; de unde urmează că orice filozof, aducându-şi contribuţia sa, reflectează negreşit la ceea ce face, adică are teoria sa despre locul pe care-l ocupă contribuţia sa în cadrul ansamblului la care el contribuie. Aşadar, aducându-şi această contribuţie personală, el este nevoit să regândească întrebarea generală privitoare la ce este filozofia.

După cum se vede, nu e vorba de o contradicţie, ci de o completare a celor spuse în răspunsul la cea de-a doua obiecţie. Din natura specifică a filozofiei decurge că fiecare filozof, dacă-şi aduce cu adevărat o contribuţie personală la cunoaştere, prin aceasta nu doar adaugă o piesă la un inventar; ci, vrând-nevrând, el reconfigurează în chip nou, în mintea sa, ideea de filozofie ca întreg. Şi reciproc, numai încercând să atingă acest obiectiv redutabil, el poate aduce o contribuţie, oricât de modestă, la propăşirea generală a filozofiei; căci până nu se confruntă cu această problemă, travaliul său, orice altceva va fi fiind, nu este cu adevărat filozofic, deoarece îi lipseşte una dintre notele distinctive ale gândirii filozofice.

6. Cea de-a patra obiecţie era că idealul de filozofie ca sistem nesocoteşte diversitatea problemelor filozofice, impunându-le un unic calapod şi supralicitând întruna conexiunile dintre ele, când de fapt este preferabil ca ele să fie tratate ca nişte probleme independente, care se cer abordate fiecare potrivit cu specificul ei şi folosind metodele cerute de acest specific. Cel ce ridică această obiecţie resimte, mai degrabă decât concepe, filozofia ca pe o strădanie constantă de a rezolva probleme ce se ivesc spontan, ba într-un punct, ba în altul din cuprinsul obiectului ei; fiecare

problemă prezintă noi elemente atât în conţinut, cât şi în formă şi reclamă pentru soluţionarea ei adecvată un ochi proaspăt şi un spirit flexibil; iar toate deopotrivă vor fi greşit formulate şi greşit soluţionate dacă sunt abordate din perspectiva unei formule date de-a gata.

Cititorul prezentului eseu n-are nevoie să i se spună că în cazul metodei filozofice formulele rigide şi prestabilite sunt nefaste; dacă acceptă punctul general de vedere dezvoltat în capitolele precedente, el îl va saluta pe autorul acestei noi obiecţii ca pe un aliat. Acesta s-ar putea dovedi însă un aliat periculos. Dacă preconizează doar că un filozof trebuie să se preocupe în mod sistematic şi metodic de evitarea formulelor rigide şi de revizuirea principiilor sale în lumina concluziilor la care ajunge, e în regulă; dacă însă nu-şi dă seama că evitarea metodică a rigidităţii este ea însăşi un sistem metodologic şi crede că nu există nici o diferenţă între gândirea sistematică şi gândirea aservită unor formule prestabilite, înseamnă că este un anarhist al spiritului, al cărui travaliu nu poate decât să pustiască terenul pe care gândirea l-a cultivat şi ale cărui principii se vor vedea în mod sigur contestate.

§ 2

7. Am întâmpinat fiecare dintre cele patru obiecţii concedând în principiu teza pentru care autorul obiecţiei părea decis să se războiască. Se pune acum întrebarea: ce mai rămâne din ideea de sistem după ce au fost făcute toate aceste concesii? Oare nu are dreptate anarhistul susţinând că filozofia nu poate spera niciodată să fie sistematică într-un sens inteligibil al acestui cuvânt, ci trebuie să se mulţumească cu discuţii punctuale despre chestiuni punctuale, unde fiecare discuţie să urmeze o metodă improvizată anume spre a se potrivi cu particularităţile obiectului discutat?

Mi se pare cel mai bine ca răspunsul la această întrebare să fie dat în două etape: mai întâi întrebând dacă propunerea de a abandona ideea de sistem în filozofie este rezonabilă sau este mai degrabă funciarmente autocontradictorie, ca şi cum cineva ar spune „metoda mea este de a nu avea nici o metodă; singura mea regulă în gândire este de a nu avea defel reguli“; iar apoi întrebând dacă nu cumva caracteristicile despre care am admis că aparţin gândirii filozofice, departe de a fi incompatibile cu ideea de sistem, n-ar putea să decurgă logic din acea idee când ea este modificată, conform principiilor adoptate într-un alt loc al acestui eseu, astfel încât să se potrivească cu cazul special al filozofiei.

Întâi de toate deci, cred că se poate arăta că în filozofie, sub o formă sau alta, ideea de sistem este inevitabilă şi că nici o încercare de a o tăgădui nu poate izbuti decât dacă merge până la a tăgădui orice înţeles vocabulei „filozofie“.

Să presupunem că un filozof, acut conştient de diferenţele dintre o problemă şi o alta, preocupat să nu o falsifice pe nici una din ele asimilând-o uneia de alt gen, şi hotărât să o trateze pe fiecare conform cu profilul ei distinct, îşi impune regula ca fiecare problemă să fie abordată ca şi cum ar fi prima şi singura problemă întâlnită vreodată de gândirea filozofică.

Să ne închipuim în continuare că el îşi pune întrebarea: respingând ideea de sistem, ce anume resping, de fapt? Tăgăduiesc, de pildă, că diversele cercetări ce au în comun calificativul de „filozofice“ posedă o natură comună, pe care acel calificativ o desemnează? Dacă la această întrebare el răspunde că nu există o astfel de natură comună, *cadit quaestio*[44]; cuvântul „filozofie“ este lipsit de semnificaţie. Dacă însă există o natură comună, în ce constă ea?

Ar putea să constea în forma lor, ca exemple ale aceluiaşi tip general de gândire, sau în conţinutul lor, ca fiind interesate de obiecte aparţinând unei aceleiaşi categorii generale. Dacă filozoful nostru plasează natura comună în forma lor, prin aceasta şi-a abandonat deja poziţia; pentru că implicit a admis că gândirea filozofică îşi are modurile sale proprii de a proceda, astfel încât izolarea fiecărei probleme de celelalte sub aspectul metodei dispare.

Dar comunitatea de natură nu se poate mărgini la formă. În privinţa conţinutului sau a obiectului de studiu, aceste varii cercetări au cel puţin un lucru în comun, anume că toate sunt preocupate de chestiuni filozofice. Vedem aşadar că diferitele obiecte de studiu, precum şi diferitele metode, oricât de mult s-ar deosebi între ele, sunt inevitabil, toate, exemplificări ale problematicii filozofice, precum şi ale metodei filozofice: între ele există în mod necesar acel tip de relaţie care leagă între ele cazurile ce se subsumează unui aceluiaşi concept.

Acest concept este cel de filozofie – sub aspect formal conceptul de gândire filozofică, iar sub aspect material conceptul de obiecte sau teme de gândire filozofice. Iar acest concept va fi, de bună seamă, nu doar general, ci generic: se va divide în specii iar acestea mai departe în subspecii, formând astfel un sistem de specificări în care trebuie să poată fi integrate undeva orice eşantion de gândire filozofică şi orice temă filozofică.

8. Privitor la natura acestui sistem se pot spune mai multe lucruri. Conceptul de filozofie este el însuşi un concept filozofic, şi deci între clasele lui specifice vor exista suprapuneri. Va fi imposibil ca domeniul problemelor filozofice să fie împărţit în compartimente reciproc exclusive; problemele etice vor avea, pe lângă aspectele etice, şi aspecte logice, şi viceversa; iar diversele ştiinţe filozofice, în loc să se ocupe fiecare de câte un obiect propriu, vor trebui privite ca ocupându-se fiecare de câte un aspect distinct al unuia şi aceluiaşi obiect. Spinoza, încercând să elucideze această problemă, vorbea de o singură substanţă înzestrată cu două atribute, întinderea şi gândirea, legate între ele în aşa fel încât nu reprezintă părţi componente separabile ale esenţei ei – viziune falsă în care se poate lesne aluneca dacă vorbim de două aspecte –, ci, aşa-zicând, două limbaje, fiecare exprimând întreaga natură a acelei unice substanţe. Două ştiinţe filozofice – dintre care una tratează despre întindere, iar cealaltă despre gândire – s-ar ocupa, aşadar, în viziunea lui Spinoza, nu cu două problematici separate, ci cu problematici ce sunt cumva, funciarmente, identice.

Este foarte greu de văzut cum trebuie concepute această identitate şi această diferenţă. Clar este însă că există două moduri în care ele nu trebuie concepute: nu există grupuri total diferite de probleme etice, logice etc. având toate o aceeaşi formă filozofică; tot aşa, nu există un unic obiect de studiu, în care toate diferenţele dintre diversele ştiinţe filozofice să fie scufundate în neant. Prima dintre aceste concepţii eronate ar diviza substanţa filozofiei, iar cea de-a doua i-ar anihila distincţiile.

9. Pesemne că s-ar putea arunca lumină asupra acestor dificultăţi înaintând dinspre conceptul de clase suprapuse spre cel al scării de forme. Dacă conceptul de filozofie este unul filozofic, diferite grupuri de probleme filozofice nu doar se vor suprapune, ci vor fi filozofice în moduri diferite, precum şi în grade diferite; iar metodele ce li se potrivesc se vor conforma şi ele, în moduri şi grade diferite, ideii generale de metodă filozofică. Diversele părţi care împreună alcătuiesc corpul filozofiei vor forma astfel o scară prin urcarea căreia obiectul studiat devine tot mai filozofic în

sensul că ajunge să fie într-o măsură tot mai mare obiectul căutat de filozofie, iar metoda devine tot mai filozofică în sensul că exprimă din ce în ce mai adecvat natura specifică a gândirii filozofice.

Din acest punct de vedere, concepţia potrivit căreia diversele ştiinţe filozofice tratează aspecte distincte ale aceluiaşi obiect sau exprimă atribute distincte ale aceleiaşi substanţe va fi modificată privindu-le ca termeni ai unei scări, fiecare pătrunzând mai adânc decât cel precedent în esenţa obiectului său şi exprimând mai adecvat natura acelei unice substanţe. Filozofia ca întreg, în forma ei de sistem, ni se înfăţişează acum ca o scară de filozofii unde fiecare diferă de rest nu doar calitativ, întrucât se ocupă de o formă specifică a unicului obiect filozofic universal, folosind o metodă potrivită şi deci specific distinctă, ci şi ca grad, ca întruchipare mai mult sau mai puţin adecvată a idealului de metodă genuin filozofică aplicată unui obiect genuin filozofic.

Fiecare formă dintr-o astfel de scară rezumă întreaga scară de până la ea; adică fiecare formă este ea însăşi un sistem în care problematica şi metodele formelor subordonate ei îşi află un loc subordonat. Din punctul de vedere al filozofului a cărui gândire a atins o formă dată, fiecare formă subordonată, considerată drept o filozofie de sine stătătoare şi distinctă, prezintă două aspecte. Ca filozofie distinctă de a lui, ea este o discuţie după o metodă pe care el nu o foloseşte a unei probleme de care el nu se ocupă; ca filozofie opusă filozofiei lui, ea este un exemplu concret al modului cum nu trebuie filozofat. Dar aceeaşi formă, când e privită ca subordonată filozofiei lui, se înfăţişează ca o eroare pe care el a infirmat-o deja; iar ca ceva absorbit în filozofia sa, ea constituie un element în cadrul propriului lui sistem. Astfel, obiectivul oricărei filozofări sistematice are drept una din laturi evidenţierea adevărului unor teorii ce, privite ca filozofii distincte şi de sine stătătoare, ar trebui repudiate ca nişte erori.

10. Conceperea filozofiei sistematice ca un întreg ale cărui părţi se leagă între ele precum termenii dintr-o scară de forme permite ca cele patru obiecţii enunţate la începutul acestui capitol să fie privite ca formând împreună un rezumat aproximativ şi imperfect, dar nicidecum total eronat, al caracteristicilor de căpetenie pe care trebuie să le aibă un sistem filozofic.

„Un sistem filozofic – suna prima obiecţie – se pretinde a fi definitiv, dar această pretenţie este inevitabil falsă, deoarece porţile cunoaşterii rămân mereu deschise.“ Pretinsa contradicţie dispare odată ce înţelegem că filozoful, construindu-şi sistemul, îşi are locul său într-o scară a cărei structură este astfel alcătuită încât fiecare termen din ea rezumă întreaga scară de până la el; oricât de mult ar urca pe acea scară, el nu ajunge niciodată la un capăt absolut al seriei, căci, atingând acest punct, descoperă deja noi probleme; el este însă întotdeauna la un capăt relativ, în sensul că, oriunde ar sta, trebuie negreşit să ştie unde stă şi să rezume progresul pe care l-a realizat până acolo, sub sancţiunea de a nu putea progresa pe mai departe. Iar fiecare asemenea rezumat poate fi făcut o singură dată, fiind ca atare definitiv: problema pe care trebuia s-o rezolve este rezolvată definitiv.

„Un sistem filozofic emite pretenţia de completitudine; dar în fapt nu poate fi niciodată mai mult decât o contribuţie adusă de autorul său la o sinteză mai cuprinzătoare.“ Şi aici ideea scării de forme înlătură contradicţia. Fiind una dintre formele cuprinse într-o scară, o filozofie individuală este una din mai multe, un unic moment în istoria gândirii, pe care viitorii filozofi îl vor trata ca atare; dar întrucât reinterpretează filozofiile anterioare şi le reafirmă drept elemente cuprinse înăuntrul său, ea rezumă întreg parcursul anterior al acelei istorii, fiind astfel deopotrivă universală şi individuală.

„Un sistem filozofic se pretinde obiectiv, dar în fapt nu face decât să exprime vederile proprii şi personale ale autorului.“ Nici aici nu este vreo contradicţie, dacă dezvoltarea istorică a filozofiei este privită ca desfăşurare a unei scări de forme. În măsura în care cineva este filozof competent, filozofia sa răsare cu necesitate obiectivă din poziţia sa în istoria gândirii şi din problema cu care se confruntă; dar situaţia şi problema respective sunt unice, ceea ce face ca nici un filozof să nu considere acceptabil sistemul altuia fără oarecare modificări. Faptul că fiecare respinge în mod necesar modurile de gândire ale altora, privite ca filozofii de sine stătătoare, şi că în acelaşi timp le reafirmă ca elemente ale propriei sale filozofii, se datorează nu unor cauze ce ţin de gust şi de temperament, ci structurii logice a gândirii filozofice.

În fine, „un sistem filozofic reclamă o uniformitate de metodă, pe când un spirit cu adevărat filozofic năzuieşte mai degrabă spre flexibilitate“. Dar flexibilitatea pe care o cere filozofia nu este aleatorie, nu este simplă laxitate în aplicarea unei metode ce nu se potriveşte prea bine nicăieri; ci este o flexibilitate uniformă sau metodică, în care metodele variază de la o problemă la alta deoarece forma şi conţinutul se schimbă *pari passu*[45] pe măsură ce gândirea, parcurgându-şi scara de forme, aproximează treptat idealul unui obiect perfect filozofic tratat printr-o metodă perfect filozofică.

După cum ce vede, cele patru luări de poziţie nu exprimă imposibilitatea oricărui sistem filozofic, ci caracteristicile pe care trebuie să le aibă orice sistem dacă este organizat în conformitate cu principii derivate din structura specifică a conceptului filozofic.

§ 3

11. Până aici ideea de sistem filozofic a fost schiţată, foarte sumar, doar ca idee, fără referire la vreo realizare efectivă a ei. Caracteristicile sale au fost pur şi simplu deduse din ideea scării de forme. Rămâne să ne întrebăm dacă acest ideal este undeva şi în vreun fel realizat.

E puţin probabil să nu se fi realizat deloc, dat fiind că, după cum am văzut, o idee nerealizată este ceva străin de esenţa gândirii filozofice; judecata că filozofia este esenţialmente sistematică este o judecată categorică şi înseamnă că oricine încearcă să gândească filozofic, iar într-o anumită măsură şi reuşeşte, va constata negreşit, reflectând asupra gândirii sale, că ea îmbracă forma de sistem. Ideea de sistem nu este nicăieri realizată în mod definitiv şi complet; dar tinde să se realizeze ori de câte ori se recunoaşte oarecare diversitate în obiectul şi metodele gândirii. Această tendinţă constantă spre configurare sistematică îşi află expresie în moduri nesfârşit de variate; în câte un mod nou ori de câte ori filozofia descoperă un nou fel de diversitate pe care s-o organizeze într-un tot. Voi da doar patru exemple.

12. În primul rând, împărţirea filozofiei în ceea ce se cheamă discipline filozofice – metafizică, logică, etică etc. – este într-o anumită măsură o realizare a acestei idei; căci ele diferă într-o anumită măsură atât în ce priveşte natura, ca moduri diferite de abordare a unor probleme de genuri diferite, cât şi în ce priveşte gradul, ca tratări mai mult sau mai puţin filozofice ale unor teme mai mult sau mai puţin specifice filozofiei. Orice filozof îşi dă seama că obiectele studiate în aceste discipline sunt într-un anume sens aspecte ale unuia şi aceluiaşi obiect şi că, atât ca obiect, cât şi ca metodă, ele formează, măcar în linii mari, o scară având la unul din capete obiecte şi metode ce abia pot fi distinse de cele ale ştiinţei empirice – este psihologia, de pildă, o ştiinţă empirică sau una filozofică? –, iar la celălalt, bunăoară în metafizică, obiecte în cel mai strict sens filozofice, tratate prin metode

care manifestă în cel mai înalt grad natura gândirii filozofice. Canonul convenţional al disciplinelor filozofice corespunde doar în mare şi aproximativ ideii de sistem; dar numai în măsura în care-i corespunde poate pretinde să aibă importanţă filozofică; altminteri reprezintă doar o grupare empirică de teme filozofice.

13. În al doilea rând, istoria gândirii filozofice, în măsura în care este istorie veritabilă, şi nu simplă succesiune temporală de evenimente fără legătură, vădeşte şi ea acelaşi gen de aproximare. Ea este istorie veritabilă în măsura în care evenimentele pe care le cuprinde duc fiecare la următorul; adică în măsura în care fiecare filozof a învăţat filozofie studiind opera predecesorilor săi. Pentru că în acest caz fiecare din ei încearcă să facă ceea ce a făcut predecesorul său – să filozofeze; dar să o facă mai bine, făcând-o diferit – asimilând tot ceea ce pare adevărat, respingând ceea ce pare fals şi producând astfel o nouă filozofie care este în acelaşi timp o versiune ameliorată a celei vechi. Succesorul său va sta apoi în aceeaşi relaţie cu el şi astfel întreaga istorie a gândirii este istoria unei unice strădanii susţinute de a rezolva o unică problemă perenă, fiecare etapă realizând un progres pe măsura întregii strădanii depuse în intervalul scurs de la cea precedentă şi însumând roadele acestei strădanii sub forma unei unice prezentări a acelei probleme. Într-o istorie de acest fel toate filozofiile trecutului sunt comprimate în cea prezentă şi alcătuiesc o scară de forme fără început şi fără sfârşit, forme diferite atât ca grad, cât şi ca natură, toate distincte între ele şi opuse una alteia.

14. În al treilea rând, unui filozof i s-ar putea cere să descrie starea filozofiei din propria-i epocă; şi ar fi cât se poate de nefilozofic din partea sa să replice că nu se poate vorbi de o stare a filozofiei, ci doar de un haos sau o învălmăşeală de filozofii diferite. Pentru că asta ar arăta că fie refuză, fie nu este în stare să sorteze aceste filozofii pe tipuri, să analizeze afinităţile dintre ele şi să le evalueze meritele. Pentru că unui ochi filozofic aceste multiple relaţii nu-i apar ca fiind impuse din afară termenilor lor, prin actul arbitrar al unui intelect sistematizator; ele subzistă realmente în şi între termenii pe care-i leagă, iar a aprehenda acei termeni fără a lua în considerare relaţiile dintre ei înseamnă a-i aprehenda inadecvat. Dacă însă aceste relaţii sunt decelate, nu zic complet – căci aici, ca şi în orice alt demers filozofic, completitudinea este cu neputinţă de atins –, dar măcar într-o măsură însemnată, viziunile filozofice între care ele subzistă se vor vădi a fi puncte nodale într-un sistem de gândire care, ca totalitate, poate fi numit filozofia prezentului.

Acest sistem nu poate fi conceput decât ca o scară de forme; căci diversele filozofii care-l compun variază în privinţa gradului în care merită titlul de filozofie a prezentului; unele sunt prea nefilozofice pentru a putea revendica fără rezerve acest titlu, unele sunt prea învechite, unele prea fragmentare, unele prea negative. Fiecare din ele prezintă un dublu aspect – în parte, de încercare, niciodată pe deplin izbutită, de a exprima o filozofie completă, în parte de contribuţie la ceva mai cuprinzător decât ea însăşi; în chip ideal însă se poate găsi un loc chiar şi pentru cele mai imature şi mai puţin filozofice dintre ele pe o scară care, coborând spre zero dar neatingându-l niciodată, este suficient de lungă spre a cuprinde toate acele opinii nebuloase şi fluctuante, pe jumătate sau pe sfert filozofice din care, parţial prin consolidare şi parţial prin critică, se înfiripă grupul, relativ cristalizat şi organizat, de teorii numite colectiv filozofia zilei de azi. Odată cu această înfiripare, se atinge a doua treaptă principală a scării. Cea de-a treia se atinge atunci când aceste teorii organizate şi aparent conflictuale se vădesc a participa, potrivit cu gradul şi natura fiecăreia, la un unic spirit comun care, nu într-un sens colectiv, ci în unul eminent, constituie filozofia prezentului.

Un asemenea sistem este doar un ideal, în sensul că reglementează procedeul prin care un filozof încearcă să răspundă la întrebarea asupra căreia se apleacă, dar nu este de aşteptat să se regăsească pe deplin închegat în răspunsul său. Nu este însă un ideal impus obiectului investigat de gândirea acelui filozof; ci este modul în care acesta trebuie să-şi aprehendeze obiectul pentru a-l putea aprehenda corect.

15. În sfârşit, el întreprinde un demers nu cu mult diferit de acesta atunci când încearcă să îşi conceapă propria filozofie. Începe prin a se găsi într-un vălmăşag de opinii pe jumătate sau pe sfert filozofice care, examinate fără părtinire, se vădesc a nu fi mai armonioase una cu alta decât cele ale diverşilor contemporani; din aceste opinii, pe care le-a estimat deja diferenţiat în privinţa importanţei şi profunzimii, se degajă iarăşi, prin consolidare şi critică, anumite poziţii mai mult sau mai puţin pregnant filozofice; acestea variază şi ele în privinţa convingerii cu care sunt susţinute – unele mai mult în joacă, unele afirmate cu timiditate, unele considerate fundamentale –, dar fiecare fiind susceptibilă de a se dovedi, la examinare, contradictorie cu una sau alta dintre celelalte. Procesul reîncepe acum la un nivel mai înalt, filozoful încercând să vadă aceste poziţii diferite ca părţi ale unui întreg coerent, sau, dacă asta nu-i reuşeşte, să corecteze elementele recalcitrante până când ajung să se îmbine cu restul; aceasta implică nu doar ajustarea părţilor la ideea întregului, ci şi ajustarea ideii întregului astfel încât să satisfacă cerinţele părţilor, ceea ce înseamnă că ideea întregului suferă şi ea transformări pe măsura parcurgerii scării de jos în sus.

Acestea sunt doar câteva exemple ale nenumăratelor moduri în care gândirea filozofică tinde să se organizeze într-un sistem ce are caracterul general al unei scări de forme. Ceea ce e permanent şi esenţial nu este cutare sistem sau cutare altul, pentru că orice sistem particular nu este altceva decât un bilanţ interimar al progresului gândirii până la momentul alcătuirii lui, ci necesitatea de a gândi sistematic; necesitate ce poate fi nesocotită sau tăgăduită fără mari prejudicii cât timp filozofia îşi propune să fie doar negativă sau critică, ori cel mult încearcă nişte zboruri constructive răzleţe şi de scurtă respiraţie, dar, pentru a-şi putea realiza travaliul potrivit menirii sale, ea trebuie să înţeleagă în ce constă acest travaliu: cu alte cuvinte, filozofia trebuie să se gândească pe sine ca fiind sistematică.

Note

42. Acestea sunt scrise de Collingwood în 1933 (*n. tr*.).

43. Germ.: „Până aici a ajuns cunoştinţa“ – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 417 (*n. red*.).

44. Lat.: „chestiunea nu are obiect“ (*n. red*.).

45. Lat.: „în aceeaşi măsură“ (*n. red*.).

X
FILOZOFIA CA RAMURĂ A LITERATURII

§ 1

1. Denumirea de filozofie o poartă nu numai un anumit domeniu al gândirii, ci şi literatura în care această gândire îşi află sau îşi caută expresia. Ţine, aşadar, de obiectul eseului de faţă, fie şi numai în chip de apendice, întrebarea dacă literatura filozofică are particularităţi de vreun fel, corespunzătoare gândirii pe care încearcă să o exprime.

Literatura ca gen se divide în speciile poezie şi proză. Prozei i se aplică distincţia dintre materie şi formă, dintre ceea ce spunem şi modul în care o spunem. Elementele formale sunt cele pe care le numim calitate literară, stil, scriitură ş.a.m.d.; iar cele materiale sunt ceea ce îndeobşte numim „conţinutul“ operei. Fiecare dintre aceste părţi îşi are propria scară de valori. Sub aspect formal, proza trebuie să fie clară, expresivă şi, în sensul cel mai larg al cuvântului, frumoasă; iar sub aspect material, trebuie să fie bine gândită, inteligentă şi, în sens general, adevărată. Pentru a satisface prima din aceste cerinţe, prozatorul trebuie să fie un artist; iar pentru a o satisface pe cea de-a doua, trebuie să fie un gânditor.

2. Aceste părţi sunt distincte, dar nu şi separabile. Ca elemente ale prozei, nici una din ele nu poate exista fără cealaltă. Dacă pentru o carte ar fi posibil să fie bine gândită, dar prost scrisă, ea nu ar fi defel literatură; dacă ar putea fi bine scrisă, dar prost gândită, ea, în orice caz, nu ar fi proză. Cele două nu se află însă pe picior de egalitate, ci partea formală se află în slujba celei materiale. Ne exprimăm bine, în proză, numai pentru a spune ceea ce gândim: conţinutul primează în faţa formei. E vorba, fireşte, de un primat logic, nu de unul temporal. Conţinutul nu există în chip de gând nud, dar pe deplin închegat, în mintea noastră, înainte să-i dăm un veşmânt verbal. Nu ne cunoaştem gândurile decât într-un mod ceţos şi semiconştient înainte de a le fi exprimat. Dar în acest chip obscur ele există deja în noi; şi, devenind pe deplin conştiente pe măsură ce găsim cuvintele pentru a le formula, ele sunt cele ce determină cuvintele, şi nu invers.

3. În cazul poeziei, această distincţie dintre materie şi formă nu-şi află aplicare. În loc de două probleme – a se dumiri ce anume vrea să spună şi a decide cum s-o spună –, poetul are o singură problemă. În loc să aibă de satisfăcut două standarde valorice, frumuseţea şi adevărul, poetul recunoaşte unul singur. Unicul rost al unui poem este de a fi frumos; singurele lui calităţi sunt cele formale sau literare. Nu există ceva ce poetul încearcă să spună, în sensul în care prozatorul încearcă să spună ceva; poetul încearcă pur şi simplu să grăiască.

4. Proza şi poezia sunt specii filozofic distincte ale unui gen; drept urmare, între ele există suprapunere. Excelenţa literară, care în proză constituie mijlocul în vederea unui scop, iar în poezie unicul scop sau esenţa ei, este acelaşi lucru în ambele cazuri. Judecate după un criteriu pur literar sau

artistic, calităţile chiar şi ale celei mai bune proze sunt inferioare celor ale poeziei, inclusiv ale poeziei mediocre; pentru că aceste calităţi se alterează inevitabil când în loc de scopuri devin mijloace. Totuşi, prozatorul îşi are şi el sălaşul pe muntele poeziei, deşi trăieşte numai pe plaiurile lui mai joase şi se adapă din apele lui, nu proaspete cum sunt la izvor, ci tulburate de mâlul albiilor.

5. Distincţia despre care vorbim nu trebuie confundată cu cea dintre proză şi vers, care este o diviziune empirică între două moduri de scriere, dintre care fiecare poate fi poetic sau prozaic. Există neîndoielnic o tendinţă a poeziei de a îmbrăca forma exterioară a versului; asta deoarece versul, în tiparele sale de ritm şi rimă, exprimă o tendinţă înnăscută a limbajului de a se organiza în conformitate cu anumite trăsături intrinsec formale ori de câte ori este eliberat de sarcina de a exprima gândirea. Tipare formale similare îşi fac mereu apariţia şi în structura prozei, însă doar pentru a se pierde din nou; se ivesc şi aici pentru că fără ele limbajul ar fi total nepoetic şi prin asta ar înceta de a mai fi limbaj; şi se pierd din nou pentru că aici forma este subordonată conţinutului, poezia inerentă limbajului fiind în consecinţă fărâmiţată într-o infinitate de poeme incipiente, abia schiţate.

§ 2

6. Filozofia ca gen de literatură aparţine domeniului prozei. Dar înăuntrul acestui domeniu ea posedă anumite caracteristici proprii, care pot fi cel mai lesne sesizate comparând-o cu literaturile de ştiinţă şi de istorie.

Un element notabil al literaturii ştiinţifice îl constituie prezenţa în vocabularul ei a unui număr de termeni tehnici. Dacă savantului nu i s-ar îngădui folosirea acestor termeni, el nu şi-ar putea exprima defel ideile strict ştiinţifice; prin folosirea lor din ce în ce mai liberă, el ajunge să se exprime cu tot mai mare uşurinţă şi siguranţă. În literatura filozofică, termenii tehnici sunt priviţi cu oarecare suspiciune. Sunt taxaţi peiorativ drept jargon, iar filozofii care-i folosesc sunt ironizaţi ca pedanţi şi sunt criticaţi că se eschivează de la îndatorirea de a se explica şi de la îndatorirea, şi mai presantă, de a se înţelege pe sine.

Impresia că există o diferenţă între idealurile unui vocabular ştiinţific şi cele ale unuia filozofic nu face decât să se accentueze în urma constatării că mulţi dintre cei mai mari filozofi, îndeosebi cei despre care toată lumea admite că nu doar gândesc bine, ci şi scriu bine, nu s-au folosit de ceea ce poate fi numit un vocabular tehnic. Berkeley nu are un asemenea vocabular; nici Platon, dacă luăm ca test consecvenţa uzului; nici Descartes, exceptând cazurile când foloseşte câte un termen tehnic spre a face referiri la gândirea altora. Iar atunci când un mare filozof pare, precum Kant, că se delectează cu termeni tehnici, nu este deloc unanimă părerea că prin aceasta gândirea sa câştigă proporţional în precizie şi inteligibilitate, sau că stilistul din el îl egalează pe filozof.

O trecere generală în revistă a istoriei filozofiei, privită în comparaţie cu la fel de îndelungata istorie a matematicii, ar arăta că, în timp ce ştiinţa exactă s-a ostenit de la bun început să-şi construiască un vocabular tehnic în care fiecare termen să aibă o semnificaţie rigidă şi constantă, filozofia a optat întotdeauna pentru o cale diferită: termenii ei şi-au modificat semnificaţia de la un autor la altul şi chiar în fazele succesive ale operei aceluiaşi autor, într-un mod diametral opus situaţiei pe care o constatăm în ştiinţă, îndreptăţind aserţiunea că, în sensul strict al vocabulei „tehnic“, filozofia nu a avut niciodată ceva ce ar merita numele de vocabular tehnic.

Înainte de a conchide că aceasta e o stare de lucruri ce se cere amendată, ar fi bine să ne întrebăm ce sunt termenii tehnici şi de ce este nevoie de ei în exprimarea gândirii ştiinţifice.

7. Termenii tehnici sunt termeni neutilizaţi în vorbirea curentă, ci inventaţi *ad hoc* pentru câte un scop special sau, alteori, preluaţi din vorbirea curentă, dar utilizaţi *ad hoc* în câte un sens special. De ei este nevoie pentru că se doreşte exprimarea unor gânduri pentru a căror redare nu este de-ajuns vorbirea curentă. Fiind esenţialmente nişte inovaţii de vocabular, şi anume inovaţii artificiale şi arbitrare, ei nu pot fi înţeleşi şi deci nici utilizaţi dacă nu sunt definiţi; iar prin definiţie înţelegem aici definiţia „verbală" ca distinctă de cea „reală".

S-a susţinut uneori că întregul limbaj constă din sunete adoptate în mod arbitrar spre a servi drept semne pentru anumite gânduri şi lucruri; ceea ce ar fi însemnat că el constă din termeni tehnici. Cum însă un termen tehnic necesită o definiţie, este cu neputinţă ca toate cuvintele să fie termeni tehnici, pentru că atunci n-am putea înţelege niciodată definiţiile lor. Rostul limbajului este de a exprima sau explica; dacă limbajul nu se poate explica pe sine, nimic altceva nu-l va putea explica; iar un termen tehnic, în măsura în care se cere explicat, nu este limbaj, ci altceva, care seamănă cu limbajul prin aceea că semnifică, dar diferă de acesta prin faptul că nu este expresiv şi nici autoexplicativ. Aş putea evidenţia distincţia pe care o am în vedere, spunând că un termen tehnic nu este, propriu-zis, un cuvânt, ci un simbol, în accepţiunea în care este folosit acest termen când vorbim de simboluri matematice. Vocabularul tehnic al ştiinţei nu este, aşadar, nici un limbaj, nici o parte specială a unui limbaj, ci un simbolism asemeni celui al matematicii. El presupune limbajul, deoarece termenii din care constă sunt inteligibili doar cu condiţia de a fi definiţi, iar definirea lor trebuie făcută în limbajul obişnuit sau netehnic, adică în limbajul propriu-zis. În schimb, limbajul propriu-zis nu presupune termeni tehnici, căci în poezie, unde limbajul este în chipul cel mai desăvârşit şi pur el însuşi, nu se folosesc şi nici nu se presupun vreun fel de termeni tehnici, după cum astfel de termeni nu există nici în limbajul primitiv al copilăriei sau în vorbirea curentă, conversaţională.

Elementul tehnic din limbajul ştiinţific este, aşadar, un element străin de esenţa limbajului ca atare. În măsura în care literatura ştiinţifică se lasă călăuzită de tendinţa ei naturală de a se sprijini pe termeni tehnici, proza ştiinţifică se descompune în două feluri de elemente: expresii, în accepţiunea matematică a cuvântului, alcătuite din termeni tehnici, care semnifică idei ştiinţifice, dar nu sunt limbaj, şi definiţii verbale ale acestor termeni, care sunt limbaj, dar nu semnifică idei ştiinţifice.

8. Literatura filozofică nu manifestă o asemenea tendinţă. Chiar şi atunci când, dând curs ideii greşite că tot ce este bun în ştiinţă se va dovedi bun şi în filozofie, ea a încercat să imite în această privinţă ştiinţa, imitaţia a fost nesemnificativă şi superficială, şi cu cât a fost dusă mai departe, cu atât s-a dovedit mai infructuoasă. Totul pentru că necesitatea specifică de vocabular tehnic, inerentă ştiinţei, nu are pandant în filozofie.

În ştiinţă este nevoie de termeni tehnici pentru că în evoluţia gândirii ştiinţifice întâlnim concepte care ne sunt cu totul noi şi pentru care, din acest motiv, trebuie să avem denumiri cu totul noi. Cuvinte precum „chiliagon" sau „pterodactil" sunt adăugiri la vocabularul nostru pentru că lucrurile pe care ele le semnifică sunt adăugiri la experienţa noastră. Lucrul acesta este posibil deoarece conceptele ştiinţei se divid în specii reciproc exclusive, urmarea fiind că pot să existe specificări ale unui gen familiar care ne sunt total noi.

În filozofie, unde speciile unui gen nu sunt reciproc exclusive, nici un concept nu ni se poate înfăţişa vreodată ca o noutate absolută; putem doar ajunge să cunoaştem mai bine ceea ce într-o anumită măsură cunoşteam deja. De aceea, în ea nu avem niciodată nevoie de un cuvânt absolut nou pentru un lucru absolut nou. În schimb, avem întruna nevoie de cuvinte relativ noi pentru lucruri relativ noi: cuvinte prin care să indicăm noile aspecte, distincţii, conexiuni pe care gândirea le dă în vileag la câte un obiect familiar; şi nici chiar acestea nu ne sunt atât noi, cât, până acum, imperfect aprehendate.

Această cerinţă nu poate fi satisfăcută de termeni tehnici. Dimpotrivă, termenii tehnici, din pricina rigidităţii şi artificialităţii lor, sunt efectiv un impediment în satisfacerea ei. Pentru a o satisface, un vocabular are nevoie de două lucruri: grupuri de cuvinte cvasi- dar nu perfect sinonime, diferenţiate prin nuanţe de semnificaţie ce pentru anumite scopuri pot fi ignorate, iar pentru altele devin importante; şi vocabule care, fără a fi propriu-zis echivoce, au varii sensuri, distinse în funcţie de modurile în care sunt folosite.

9. Aceste două caracteristici sunt exact cele pe care le posedă limbajul obişnuit, ca distinct de un vocabular tehnic. Aserţiune uşor de verificat comparând definiţia ştiinţifică a unui cuvânt precum „cerc“ cu explicaţia dată, spre exemplu, în *Oxford English Dictionary* pentru ceea ce acelaşi cuvânt înseamnă sau poate însemna în vorbirea curentă. Dacă se susţine, potrivit metodei urmate în alte locuri din acest eseu, că, întrucât în ştiinţă se folosesc termeni tehnici, ceva corespunzător lor, *mutatis mutandis*, va exista şi în filozofie, modificările necesare pentru a preface conceptul redat de un termen tehnic din configuraţia potrivită ştiinţei în una potrivită filozofiei îl vor priva exact de ceea ce-l făcea să fie un termen tehnic şi îl vor converti în vorbire obişnuită.

Aşa se face că limbajul filozofiei, după cum orice cititor atent al marilor filozofi ştie deja, este un limbaj literar, şi nu unul tehnic. Ori de câte ori un filozof foloseşte un termen care necesită o definiţie formală, ca deosebită de genul de expunere descris de mine în capitolul al patrulea, intruziunea unui element neliterar în acest limbaj corespunde intruziunii în gândirea sa a unui element nefilozofic: a unui fragment de ştiinţă, a unui crâmpei de filozofare incipientă sau a unei erori filozofice; acestea nu sunt, într-un astfel de caz, lesne de deosebit.

Datoria filozofului ca scriitor este deci să evite vocabularul tehnic propriu ştiinţei şi să-şi aleagă cuvintele în conformitate cu regulile literaturii. Terminologia sa trebuie să aibă acea expresivitate, acea flexibilitate, acea dependenţă de context care constituie însemnele utilizării literare a cuvintelor ca opusă utilizării tehnice a simbolurilor.

O datorie corespunzătoare îi revine cititorului de literatură filozofică, el trebuind să nu uite că citeşte un limbaj, şi nu un simbolism. El nu trebuie să creadă că autorul oferă o definiţie verbală atunci când acesta face un enunţ despre esenţa unui concept – aici se află sursa multor critici sofistice –, nici să se plângă atunci când nu se dă ceva asemănător unei atari definiţii; ci trebuie să se aştepte ca termenii filozofici, aidoma cuvintelor din vorbirea curentă, să-şi exprime propria semnificaţie prin modul în care sunt folosiţi. Nu trebuie să se aştepte ca un cuvânt să însemne întotdeauna acelaşi lucru, adică semnificaţia sa să nu sufere nici un fel de schimbare; ci ca terminologia filozofică, la fel ca orice limbaj, să fie mereu într-un proces de evoluţie, şi să nu uite că această trăsătură, departe de a o face mai greu de înţeles, e tocmai cea care o face capabilă să exprime propriile ei înţelesuri în loc de

a fi incomprehensibilă în lipsa definiţiilor, precum o mulţime de termeni tehnici – rigizi, şi deci artificiali.

§ 3

10. Prin folosirea cuvintelor ca diferite de simboluri, adică prin faptul că scrie o proză literară sau artistică, filozoful se aseamănă istoricului. Dar şi aici există diferenţe. Expunerea unui concept şi nararea unei suite de evenimente necesită ambele o scriitură artistică; dar diferenţa de obiect atrage după sine o diferenţă corespunzătoare de stil.

Scrisul istoric este o încercare de a-i comunica cititorului ceva ce autorul selectează din stocul său de cunoştinţe spre a fi comunicat. El nu încearcă niciodată să pună pe hârtie tot ce ştie despre obiectul său, ci doar o parte. De fapt, asta e tot ce poate face. Evenimentele îşi sunt în timp reciproc exterioare; dar sunt legate între ele prin lanţuri consecvenţiale. De aceea, întrucât cele pe care le cunoaştem sunt legate în modul acesta de altele pe care nu le cunoaştem, există întotdeauna o anumită doză de incomprehensibilitate chiar şi la cele pe care le cunoaştem cel mai bine. Aceasta face să nu putem cunoaşte complet nici un fapt dat; cunoaşterea noastră fiind incompletă, nu putem spune cât este de incompletă. Nu putem fi siguri decât de un nucleu central de cunoştinţe, dincolo de care se întinde în toate direcţiile o penumbră de incertitudine. Năzuinţa ce ne animă în scrisul istoric este de a exprima acest nucleu de cunoştinţe, ignorând incertitudinile de care este înconjurat. Încercăm să ocolim îndoielile şi problemele, rămânând la ceea ce e cert. Această diviziune a cunoştinţelor noastre între cele pe care le socotim certe şi cele pe care le socotim îndoielnice sau problematice – primele fiind narate, iar cele din urmă lăsate deoparte – îi conferă oricărui istoric aura de ins care ştie mai mult decât spune şi care se adresează unui cititor mai puţin informat decât el. Orice text istoric se adresează, aşadar, cu precădere unui cititor, unuia relativ neinformat; drept care arborează un stil instructiv sau didactic. Cititorul este ţinut la oarecare distanţă şi nu este admis niciodată în intimitatea minţii scriitorului; iar acesta, oricât de conştiincios ar invoca autorităţi, nu dă niciodată pe faţă procesele de gândire care l-au condus la concluziile prezentate, deoarece aceasta ar amâna până la calendele greceşti încheierea naraţiunii sale şi ar implica discutarea propriilor lui stări de conştiinţă, de care cititorul nu este interesat.

11. Filozofia este sub acest aspect opusul istoriei. Orice text filozofic este adresat de autorul său întâi de toate sieşi. Scopul său nu este de a selecta şi exprima, dintre gândurile sale, pe cele considerate de el certe, ci tocmai dimpotrivă: de a se concentra asupra dificultăţilor şi obscurităţilor pe care le resimte el însuşi şi de a încerca, dacă nu să le rezolve ori să le înlăture, cel puţin să le înţeleagă mai bine. Filozoful e silit să lucreze în acest fel de către inextricabila unitate a obiectului pe care-l studiază; acesta nu este dispersat în spaţiu, precum obiectul fizicii, sau în timp, precum obiectul istoriei; nu este un gen decupat în specii reciproc exclusive sau un întreg ale cărui părţi pot fi înţelese separat. De aceea, gândindu-l, el trebuie să sondeze părţile cele mai întunecoase, aşa cum o călăuză, preocupată să nu i se destrame grupul, îi grăbeşte întruna pe cei rămaşi mai în urmă. Filozoful trebuie aşadar, în cursul travaliului său, să-şi mărturisească mereu dificultăţile, pe când istoricul le ascunde mereu, în oarecare măsură, pe ale sale. De aici rezultă că în literatura de filozofie nu există acea diferenţă dintre poziţia autorului şi cea a cititorului, care este atât de netă în literatura istorică şi căreia i se datorează maniera didactică a acesteia. Filozofii la care instinctul

pentru stil a fost cel mai adânc au pregetat de fiecare dată să adopte forma de prelegere sau de discurs instructiv, preferând forma dialogului, unde travaliul autocritic este repartizat între *dramatis personae*[46], sau forma unei meditaţii în care spiritul comunică cu sine însuşi, sau pe cea a desfăşurării dialectice, unde poziţia iniţială se modifică întruna pe măsură ce ies la iveală noi dificultăţi.

Tuturor acestor forme literare le este comună ideea că scriitura filozofică este eminamente o confesiune, o iscodire de către spirit a propriilor slăbiciuni şi o încercare a sa ca, recunoscându-şi-le, să le remedieze. Istoricii pot fi iertaţi, ba chiar lăudaţi, pentru tonul întru câtva dogmatic şi superior – un stil menit să potenţeze sentimentul distanţei dintre ei şi cititorii lor, o încercare de a impresiona şi convinge. Filozofilor nu le sunt îngăduite astfel de metode. Singura justificare a scrisului lor o constituie intenţia de a se spovedi sincer, mai întâi faţă de ei înşişi iar apoi faţă de cititorii lor, dacă îi au. Stilul lor trebuie să fie simplu şi modest, propriu confesiunii, nu lipsit de simţire, dar lipsit de acel element bombastic care nu-i stă neapărat rău istoricului. Ei trebuie să evite cu grijă ispita de a-şi impresiona cititorii prin insuflarea unui sentiment de inferioritate faţă de autori în privinţa erudiţiei şi a agerimii. Nu trebuie niciodată să dăscălească ori să mustre; sau, în orice caz, nu trebuie să facă aceste lucruri cu cititorii, ci doar cu ei înşişi.

12. Între cititorul de literatură istorică şi cel de literatură filozofică există, în consecinţă, o diferenţă de atitudine faţă de ceea ce citesc. Citindu-i pe istorici, îi „consultăm". Solicităm ca din bagajul de erudiţie din minţile lor să ni se dăruiască ceva pentru a suplini lipsa noastră de cunoştinţe în respectiva materie. Nu căutăm să urmăm procesele de gândire prin care ei au ajuns la respectivele cunoştinţe; n-am putea face lucrul acesta decât devenind noi înşine nişte istorici la fel de versaţi, ceea ce n-am putea realiza citind cărţile lor, ci doar lucrând cum au lucrat ei înşişi pe sursele originale. Pe când, citindu-i pe filozofi, „urmăm" căile lor: adică înţelegem ceea ce gândesc şi refacem în noi înşine, pe cât ne stă în putinţă, procesele prin care au ajuns la acele gânduri. În această relaţie este prezentă o intimitate care nu se întâlneşte niciodată la cea dinainte. Ceea ce-i cerem istoricului este un produs al gândirii sale, iar ceea ce-i cerem filozofului este însăşi gândirea sa. Cititorul unei lucrări de filozofie se angajează într-un demers ce constă în a parcurge aceleaşi experienţe ca autorul ei; dacă din lipsă de empatie, de răbdare sau din vreo altă pricină nu poate face acest lucru, lectura sa e zadarnică şi fără nici o valoare.

§ 4

13. În această privinţă filozofia se aseamănă cu poezia; căci şi în poezie autorul se confesează cititorului şi îi îngăduie să pătrundă în intimitatea sa cea mai tainică. Aşa se face că cele două lucruri sunt uneori confundate, mai ales de către persoane care le privesc pe amândouă cu suspiciune, ca pe nişte încălcări ale intimităţii spiritului individual; şi pentru că asemănarea devine tot mai evidentă pe măsură ce filozofia devine tot mai filozofică, această ostilitate îi expune pe cei mai mari filozofi unui fel aparte de defăimare, pretinzându-se că scrisul lor nu-i decât o expresie a afectivităţii, sau un poem.

O astfel de caracterizare, chiar şi dacă ar fi îndreptăţită, este cu siguranţă incompletă. O operă filozofică, dacă trebuie numită poem, nu este un poem oarecare, ci unul al intelectului. Ceea ce exprimă ea nu sunt emoţii, dorinţe, sentimente ca atare, ci acelea pe care le trăieşte mintea gânditoare aflată în căutarea cunoaşterii; şi le exprimă pe acestea numai pentru că trăirea lor este parte

integrantă a acestei căutări, care este însăşi gândirea. Adăugând această precizare, devine evident că literatura filozofică este în fapt proză; ea este poezie doar în sensul în care orice fel de proză este poezie – poezie modificată de prezenţa unui conţinut, a ceva ce autorul încearcă să comunice.

14. Confuzia pe care o menţionam se explică prin faptul că filozofia reprezintă punctul în care proza ajunge cel mai aproape de condiţia poeziei. Datorită intimităţii unice a relaţiei dintre scriitorul de proză filozofică şi cititorul său, relaţie ce mai există doar în artele frumoase sau în poezie în sensul larg al cuvântului, filozofia ca gen literar tinde constant spre suprapunere cu poezia de-a lungul frontierei lor comune. Mulţi filozofi dintre cei mai mari, şi mai cu seamă aceia dintre ei care au fost cei mai buni scriitori şi deci ştiau negreşit ce stil convine filozofiei, au adoptat un stil imaginativ şi întru câtva poetic, care ar fi nepotrivit în ştiinţă şi ridicol în istorie, pe când în filozofie este adesea cât se poate de bine-venit. Forma dialogală a lui Platon, unde filozofiile prind viaţă aidoma unor pesonaje dramatice, eleganţa clasică a lui Descartes, expresiile lapidare ale lui Spinoza, amplele fraze contorsionate şi înţesate de metafore ale lui Hegel nu sunt nici defecte în exprimarea filozofică, nici semne ale unor carenţe în gândirea filozofică; ci sunt exemplificări ale unei tendinţe universale din literatura filozofică, tendinţă căreia ea îi cedează în raport direct cu profunzimea gândirii şi cu gradul de adecvare a expresiei ei.

15. Aceasta ne oferă un indiciu despre principiul de căpetenie ce trebuie urmat de cine învaţă să scrie filozofie, strădanie distinctă de învăţarea modului cum ea trebuie gândită. Cu totul altfel decât omul de ştiinţă, şi în mult mai mare măsură decât istoricul, filozoful trebuie să meargă la şcoală împreună cu poeţii, spre a învăţa uzul limbii, şi trebuie să o folosească pe aceasta în felul lor: ca mijloc de explorare a propriului spirit şi de aducere la lumină a ceea ce în el este obscur şi îndoielnic. Aceasta implică – lucru ştiut de poeţi – priceperea la metafore şi comparaţii, disponibilitatea de a descoperi noi înţelesuri în cuvinte vechi, capacitatea de a inventa, când e nevoie, noi cuvinte şi expresii, care să poată fi înţelese de îndată ce sunt auzite; pe scurt, aptitudinea de a improviza şi a crea, de a trata limbajul nu ca pe ceva fix şi rigid, ci infinit de flexibil şi plin de viaţă.

Principiile potrivit cărora filozoful foloseşte limbajul sunt cele ale poeziei; dar ceea ce el scrie nu este poezie, ci proză. Din punctul de vedere al formei literare, aceasta înseamnă că, în timp ce poetul se pretează oricărei sugestii venite dinspre limba sa şi astfel produce configuraţii verbale a căror frumuseţe este o raţiune suficientă pentru existenţa lor, configuraţiile verbale ale filozofului sunt construite doar spre a da în vileag gândul pe care-l exprimă şi au valoare nu în sine, ci ca mijloace în vederea acestui scop. Arta prozatorului este o artă care trebuie să se camufleze şi să producă nu un giuvaier de privit pentru propria-i frumuseţe, ci un cristal în ale cărui profunzimi gândirea să poată fi văzută fără distorsiuni sau confuzie; iar scriitorul filozof, el mai cu seamă, imită nu meşteşugul bijutierului, ci pe cel al şlefuitorului de lentile. El nu trebuie niciodată să folosească metafore sau imagini în aşa fel încât acestea să atragă ele însele atenţia datorată gândirii; căci, dacă ar face asta, nu ar scrie proză, ci poezie – bună sau proastă; dar trebuie să evite această capcană nu refuzând orice utilizare de metafore şi imagini, ci folosind valenţele lor poetice la îmblânzirea prozei: adică doar în măsura în care ele dezvăluie gândul, şi nu altminteri.

§ 5

16. Cititorul, de partea sa, trebuie să-l abordeze pe autorul filozof întocmai ca şi cum acesta ar fi un poet, în sensul că trebuie să caute în opera lui expresia unei experienţe individuale, ceva ce autorul efectiv a trăit şi ceva ce cititorul trebuie, la rândul său, să trăiască transpunându-se cu spiritul său în cel al autorului. Faţă de acest obiectiv de bază şi ultim – de a-l urma sau înţelege pe autor, de a ajunge să priceapă ce vrea el să spună, împărtăşindu-i experienţa –, obiectivul de a-i critica doctrina, sau de a determina în ce măsură este adevărată şi în ce măsură falsă, rămâne cu totul secundar. Un bun cititor, asemenea unui bun ascultător, trebuie să fie tăcut spre a putea fi atent; capabil să se abţină de la afişarea propriilor gânduri, spre a le aprehenda cât mai bine pe cele ale autorului; nu fiind pasiv, dar folosindu-şi activitatea spre a urma drumul pe care este condus, nu spre a găsi un drum propriu. Un autor care nu merită această atenţie tăcută şi respectuoasă nici nu merită citit.

17. Când citim poezie, asta e tot ce avem de făcut; dar când citim filozofie, trebuie să mai facem ceva în plus. Dat fiind că experienţa filozofului a constat în – sau cel puţin a izvorât din – căutarea adevărului, trebuie ca şi noi înşine să ne angajăm în această căutare ca să putem împărtăşi respectiva experienţă; şi de aceea, cu toate că atitudinea noastră faţă de filozofie şi de poezie, ca simple expresii, este aceeaşi, atitudinile noastre faţă de ele diferă întrucât filozofia exprimă gândire, iar pentru a împărtăşi experienţa gândirii, trebuie ca noi înşine să gândim.

Nu-i suficient să fim într-un mod general meditativi sau inteligenţi; nici doar să fim interesaţi de filozofie şi versaţi în ea. Trebuie să fim echipaţi, nu pentru un demers filozofic oarecare, ci pentru cel pe care-l întreprindem. Când citim o carte, ceea ce câştigăm din lectură este condiţionat de ceea ce aducem noi în ea; iar în filozofie nimeni nu se poate alege cu prea mult citind lucrările unui autor ale cărui probleme nu s-au ivit deja spontan în mintea cititorului. Primit în intimitatea gândirii unui asemenea om, el nu-i poate urmări desfăşurarea şi curând o pierde cu totul din vedere şi poate ajunge să o repudieze ca ilogică şi neinteligibilă, când în fapt de vină nu sunt nici gândirea autorului, nici modul cum este exprimată, nici măcar capacităţile cititorului, ci doar lipsa de pregătire a acestuia. Dacă el va lăsa deoparte cartea iar mai târziu va reveni la ea maturizat prin câţiva ani de trudă filozofică, s-ar putea să o regăsească deopotrivă inteligibilă şi convingătoare.

Există două condiţii indispensabile pentru ca cititorul să-l poată urma sau înţelege pe un scriitor filozof. Una ţine de educaţia estetică sau literară a cititorului ori de aptitudinea sa de a citi cărţi în general, cealaltă ţine de educaţia sa filozofică întru cât îl face apt pentru citirea cutărei cărţi anume. Însă, pe lângă înţelegerea autorului pe care-l citeşte, el trebuie neapărat să-l şi critice.

18. Înţelegerea şi critica – sau desluşirea ideilor autorului şi interogaţia privind adevărul acestora – sunt atitudini distincte, dar nu şi separabile. Încercarea de a înţelege fără a critica este în ultimă instanţă un refuz de a împărtăşi într-o privinţă esenţială experienţa autorului; căci, dacă merită a fi citit, el nu a scris nici măcar o singură propoziţie fără a se întreba „este ea adevărată?“, iar această atitudine critică faţă de propria-i operă este un element esenţial al experienţei pe care noi, cititorii săi, încercăm s-o împărtăşim. Ceea ce înseamnă că, dacă refuzăm să criticăm, facem cu neputinţă pentru noi înşine înţelegerea textului filozofic. Că, reciproc, nu poţi critica fără a înţelege, acesta este un principiu ce n-are nevoie de justificare.

Deşi cele două atitudini nu pot fi separate, totuşi una are prioritate faţă de cealaltă: întrebarea dacă vederile cuiva sunt adevărate sau false nu se pune înainte de a fi stabilit care sunt ele. Prin urmare, gândirea cititorului trebuie să se mişte întotdeauna de la înţelegere la critică: pentru început, el

trebuie să amâne critica, deşi ştie că nici ea nu va lipsi, şi să se consacre integral preocupării de a înţelege; la fel cum autorul, oricât ar fi de dispus şi de capabil de autocritică, trebuie să înceapă prin a formula într-un fel sau altul ceea ce gândeşte, căci altminteri n-ar avea asupra a ce să-şi exercite autocritica.

Nu există, aşadar, contradicţie între a spune că înţelegerea e inseparabilă de critică şi a spune că un bun cititor trebuie să păstreze tăcerea şi să se abţină de la etalarea propriilor idei cât timp încearcă să-şi desluşească autorul. Înţelegerea e inseparabilă de critică în sensul că una duce cu necesitate la cealaltă şi se împlineşte doar în acest proces; dar în acest demers, la fel ca în toate celelalte, trebuie început cu începutul, iar prima fază a procesului este una în care critica rămâne latentă. În această fază cititorul trebuie să se abţină de la a-şi etala propriile idei, nu pentru că ar trebui să nu aibă defel idei proprii, ci pentru că în această etapă cele ale autorului sunt mai importante; critica nu e interzisă, ci doar amânată.

19. Acum, presupunând că întrebarea preliminară, privitoare la ce anume vrea să spună autorul, a primit răspuns, iar cititorul se află în postura de a începe să critice, cum trebuie el să procedeze? Nu căutând puncte de dezacord, oricât de îndreptăţită este această căutare. Trebuind să fie precedată de înţelegere, iar înţelegerea presupunând împărtăşirea experienţei autorului, critica nu se poate mărgini la simpla exprimare a dezacordului; şi de fapt, ori de câte ori întâlnim un critic care contrazice sistematic tot ce spune autorul de care se ocupă, putem fi siguri că nu l-a înţeles. Fără doar şi poate, există ocazii în care un cititor poate spune despre o carte: „Eu unul nu am de gând să-mi pierd timpul cu ea; mi se pare a nu fi altceva decât o urzeală de erori şi confuzii“. Dar asta nu înseamnă critică. Critica nu începe înainte ca cititorul să fi depăşit această atitudine şi să se fi supus ostenelii de a urmări gândirea autorului şi a reconstrui în sinea sa punctul de vedere din care ea purcede. Odată făcut acest lucru, orice respingere va fi necesarmente temperată prin anumite concesii, o anumită doză de empatie şi chiar de consimţire.

De aici decurge că actul critic are două laturi, una pozitivă şi una negativă, nici una neputând lipsi cu totul când critica e genuină sau inteligentă. Criticul e un cititor care se întreabă dacă ceea ce citeşte este sau nu adevărat. Pentru a răspunde la această întrebare, el trebuie să separe, în lucrarea pe care o critică, elementele adevărate de cele false. Dacă i se pare că ea nu cuprinde nimic adevărat, sau nimic fals, asta e totuna cu a spune că nu găseşte în ea nimic ce ar oferi de lucru unui critic. Criticul e un cititor care e de acord cu vederile autorului până la un anumit punct şi care pe acest acord limitat îşi clădeşte argumentaţia ce justifică refuzul unui acord total.

Criticul trebuie, aşadar, să lucreze pornind dinăuntru. Poziţia lui negativă se întemeiază pe cea pozitivă. Îndeletnicirea lui de căpătâi constă în a suplimenta teoria incompletă a autorului său despre un obiect sau altul, adăugând anumite aspecte pe care acest autor le-a pierdut din vedere. Cum însă părţile unei teorii filozofice nu se află niciodată între ele într-un raport de simplă juxtapunere, omiterea unei părţi va deregla echilibrul întregului şi va distorsiona celelalte părţi; ceea ce înseamnă că adăugirile criticului vor duce la oarecare corecţii chiar şi în cazul elementelor pe care el le acceptă ca fiind substanţial adevărate.

20. Când aceste două aspecte ale criticii sunt privite laolaltă, ea poate fi considerată o unică operaţie: desăvârşirea unei teorii pe care autorul ei a lăsat-o neîncheiată. Astfel înţeleasă, funcţia criticului constă în a dezvolta şi continua gândirea autorului criticat. Teoretic, relaţia dintre filozofia

criticată şi cea care critică este relaţia dintre doi termeni adiacenţi în cadrul unei scări de forme – formele unei unice filozofii în dezvoltarea ei istorică; iar în practică, este bine cunoscut că cei mai buni critici ai cuiva sunt discipolii lui, iar cei mai buni dintre discipoli sunt totodată şi cei mai critici.

Notă

46. Lat.: „personaje“ (*n. red.*).

XI
ÎNCHEIERE

1. Cititorul care a avut răbdarea de a mă urmări până aici îmi va reaminti acum, la sfârşitul acestor dezvoltări, termenii învoielii dintre noi. În capitolul al doilea eu l-am invitat să citească mai departe dacă era dispus să accepte de dragul argumentării ipoteza că filozofia tradiţională are dreptate să-şi considere conceptele ca fiind specificate, spre deosebire de cele ale ştiinţelor exacte şi empirice, în clase ce se suprapun. Dacă el a acceptat această invitaţie, a făcut-o potrivit înţelegerii că urmează să vedem la ce ne va conduce această ipoteză: la o teorie a metodei filozofice autoconsistentă şi concordantă cu ceea ce ne arată experienţa gândirii filozofice, ori la o urzeală de păienjenişuri, la un castel din cărţi de joc, la un cuib construit în văzduh sau cum v-ar mai plăcea să numim rezultatul unui raţionament defectuos şi amăgitor. Acum a venit momentul să facem decontul, aşa cum m-am obligat cu prilejul încheierii acelei învoieli.

Pornind de la întrebarea cum anume, în ipoteza că trebuie să se suprapună, pot speciile unui gen filozofic să se raporteze între ele şi faţă de genul respectiv, am încercat să arăt că pentru aceasta orice concept filozofic ar trebui să fie articulat într-o scară de forme unde fiecare termen să difere de cel următor într-un mod aparte, ce combină diferenţe de grad şi diferenţe de natură, distincţia şi opoziţia. Dacă lucrurile stau aşa, problema definirii unui concept nu constă în a găsi o unică formulare care să-i determine genul şi diferenţa, ci în a-i exprima întregul conţinut, începând de la baza scării sale de forme, printr-o definiţie raţională şi metodică, coextensivă şi identică cu expunerea completă a respectivului concept. Ar mai decurge, tot aşa, că o judecată filozofică trebuie să fie un întreg organic în care sunt prezente deopotrivă afirmaţia şi negaţia, universalitatea, particularitatea şi singularitatea; şi că ea nu poate fi lipsită de un element categoric sau existenţial. În privinţa inferenţei, ar decurge că în filozofie ea nu poate fi nici strict deductivă, nici strict inductivă, ci trebuie să constea într-o adâncire şi o lărgire a cunoaşterii noastre, prin care aceasta este transformată într-un termen superior pe aceeaşi scară de forme; iar la urmă, după ce am arătat în ce sens filozofia, potrivit acestei asumpţii, poate şi trebuie neapărat să fie un tot sistematic, am încercat să argumentez că de aici decurg anumite consecinţe pentru autorul şi pentru cititorul de literatură filozofică.

Nu pretind câtuşi de puţin că aceasta ar constitui o teorie completă a metodei filozofice; ceea ce am oferit aici este un eseu, nu un tratat. Sper însă că, între aceste limite, viziunea expusă este autoconsistentă. Dacă speranţa mea este sau nu îndreptăţită, las să judece cititorul. Mai rămâne întrebarea dacă este şi concordantă cu experienţa.

2. În acest punct sunt obligat să fac o mărturisire, deşi nu este vorba de vreun secret pe care cititorul să nu-l fi dibuit deja mai de mult. Întrebarea dacă această viziune generală despre gândirea filozofică este în acord cu experienţa nu am amânat-o până acum, cum ar putea părea să indice

termenii menţionatei învoieli; ci am atins-o câte puţin la fiecare pas al expunerii, care a urmat tot timpul două linii paralele, întrebând pe de o parte „Ce decurge din premisele noastre?“, iar pe de alta „Ce constatăm efectiv în experienţă?“. Acest îndoit mod de a proceda, ale cărui raţiuni n-au putut fi prezentate decât în capitolul al optulea, este singurul pe care-l poate adopta sau apăra orice filozof care a sesizat forţa nimicitoare a atacului humeean împotriva a ceea ce Kant avea să numească dialectica raţiunii pure. „Chiar dacă lanţul argumentelor care conduc la ea ar fi întotdeauna cât de logic, trebuie să se işte o bănuială puternică, dacă nu o siguranţă absolută, că această teorie ne-a purtat dincolo de domeniul de acţiune al facultăţilor noastre, atunci când duce la concluzii atât de extraordinare şi atât de îndepărtate de viaţa şi experienţa comună. Am ajuns într-un ţinut de basm, cu mult înainte de a fi ajuns la ultimele concluzii ale teoriei noastre; şi *acolo* nu avem nici un temei să ne încredem în metodele noastre obişnuite de argumentare, sau să credem că analogiile şi probabilităţile atribuite, în mod obişnuit, de noi mai au vreo autoritate. Firul nostru este prea scurt pentru a măsura asemenea abisuri imense.“[47]

Cât despre mine, deşi nu m-aş putea recunoaşte niciodată vinovat de scepticism, sunt prea neîncrezător în puterile mele de raţionament pentru a mă considera îndreptăţit să nesocotesc avertismentul lui Hume; şi nu cunosc altă cale de urmat prin hăţişurile gândirii filozofice decât această dublă metodă: busola şi jurnalul de bord, plus determinarea poziţiei zilnice în care mă aflu după stelele de pe cer.

3. Dar, va întreba cititorul, a cui experienţă este aceasta în raport cu care se cere să ne verificăm raţionamentul? Nu pot răspunde decât astfel: a celor care au lucrat pe tărâmul filozofiei; experienţa altora, consemnată în scrierile lor, şi a noastră proprie, aşa cum ni s-a păstrat în memorie. Această experienţă, materializată în istoria gândirii europene, se întinde pe douăzeci şi cinci de veacuri, cu presocraticii la un capăt şi cu cititorul şi cu mine însumi la celălalt. Cuiva care nu înţelege ce este filozofia sau prin ce fel de procese înaintează, istoria acestor şaizeci de generaţii i se înfăţişează ca un haos, ca o suită de mişcări aleatorii ale unor planete rătăcitoare, căreia nici o teorie a epiciclurilor nu i-ar putea conferi o ordine raţională. Dar această aparenţă de iraţionalitate, m-aş încumeta să spun, nu poate supravieţui descoperirii că gândirea filozofică îşi are o structură a ei, şi ipotezei că mişcările ei au loc în conformitate cu legile acelei structuri. Astfel, din punctul de vedere al unei teorii raţionale a filozofiei, istoria trecută a gândirii filozofice nu mai apare iraţională; ea este un bagaj de experienţă la care putem apela cu încredere, pentru că înţelegem ce principii o animă, iar în lumina acelor principii ea ne apare inteligibilă.

4. Să fie cumva circular raţionamentul acesta, în sensul că mai întâi am degajat din tradiţia filozofică o anumită viziune despre natura gândirii filozofice, iar apoi am găsit o confirmare a acestei viziuni în faptul că ea concordă cu tradiţia? Sau chiar dublu-circular, dat fiind că, în afara asumării de către mine a acelei viziuni, martorul al cărui cuvânt o confirmă ar fi mut? Căci, în lipsa asumpţiei pe care am avansat-o, tradiţia, în loc să fie o voce audibilă, nu-i decât un haos de deliruri discordante.

Aceasta este una din întrebările ultime, pe care în capitolul introductiv al eseului de faţă am preferat s-o evit. Voi răspunde, aşadar, la ea doar indirect, deoarece un răspuns direct este ¥λλης σκέψεως ο„κειότερον[48].[49]

5. Asumpţiile fiind până la un punct opţionale, pe care s-o preferăm? Pe cea conform căreia de-a lungul a şaizeci de generaţii de gândire continuă filozofii s-au ostenit în van şi că primele lucruri temeinic gândite au fost rostite abia odată cu intrarea noastră în scenă? Sau pe cea conform căreia această osteneală a fost în ansamblu rodnică iar istoria ei este istoria unui efort ce nu se cuvine nici dispreţuit, nici lăsat nerăsplătit? Nu-i nimeni care să nu prefere cea de-a doua asumpţie; iar cei ce par să o fi abandonat în favoarea celei dintâi au făcut-o nu atât din îngâmfare, cât din dezamăgire. Ei au încercat să vadă în istoria gândirii o istorie de reuşite şi de progres; n-au izbutit, şi atunci au părăsit asumpţia iniţială pentru o alta, pe care, nesilit de o experienţă amară, nimeni nu ar putea-o adopta decât în derâdere şi cu dezgust.

Dar cu siguranţă că tocmai într-o criză ca aceea pe care o traversăm trebuie să dovedim cea mai mare precauţie în alegerea drumului de urmat. Omul de ştiinţă, pornind de la asumpţia că natura este raţională, nu s-a lăsat abătut de la această asumpţie de nici una din dificultăţile la care ea l-a condus; şi tocmai pentru că a privit această asumpţie nu doar ca legitimă, ci şi ca obligatorie, şi-a câştigat respectul general. Dacă omul de ştiinţă e obligat să postuleze că natura e raţională, şi că orice eşec în a o explica este un eşec în a o înţelege, înseamnă că asumpţia corespunzătoare este obligatorie pentru istoric, nu în ultimul rând atunci când el este istoric al gândirii.

Aşadar, departe de a trebui să ne scuzăm pentru asumpţia că există ceva ce se cheamă tradiţia filozofiei, pe care studiul istoric este chemat s-o scoată la lumină, şi că această tradiţie a urmat o direcţie sănătoasă, pe care critica filozofică se cuvine s-o preţuiască, m-aş încumeta să afirm că aceasta e singura asumpţie ce poate fi făcută în mod legitim. Să o numim, deocamdată, simplă asumpţie; eu unul cred că potrivit acestei asumpţii istoria filozofiei, studiată şi analizată cum se cuvine, confirmă speranţa pe care am exprimat-o în primul capitol: că reconsiderând problema metodei şi adoptând anumite principii de felul celor schiţate în acest eseu, filozofia poate găsi o ieşire din actuala ei stare de descumpănire, spre a păşi din nou pe calea progresului.

Note

47. Pasajul este redat, în traducerea lui Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă, din David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, secţiunea VII, partea I, § 57, p. 145 (*n. red.*).

48. Gr.: „[o problemă] mai adecvată unui alt gen de cercetare“ – Aristotel, *Etica nicomahică*, 1099 b 14, trad. de Stella Petecel (*n. red.*).

49. Cititorul curios în privinţa acestui răspuns direct îl va găsi prin implicaţie în cap. VIII, § 5, 20–21.